

الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣هـ

٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

الكتاب الخامس

الأمة فى قرن

الأقوام والأعراق والملل فى عالم متداخل

مكتبة الشروق الدولية

الكتاب الخامس
الأمـة فى قــرن
الأقوام والأعراق والملل
فى عالم متداخل



الطبعة الرابعة

مركز الحضارة للدراسات السياسية

٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المركز بالقاهرة

مجموعة من الباحثين

أمتي في العالم حولية قضايا العالم الإسلامي - عدد خاص: الأمة في قرن

١٤٢١ - ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م

تقديم: د. نادية محمود مصطفى

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ٢٠٠٢م

عدد الصفحات: ٤٥٦

مقاس الصفحة: ١٧ × ٢٤

رقم التصنيف: ٣٢١,٩٦

رقم الإيداع: ١٢١٧٣ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولي: ٩٧٧-٥٩١٠-٠١-٣



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٩ - ٤٥٠١٢٢٨ - ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >



الكتاب الخامس

الأمة فى قرن

الأقوام والأعراق والملل فى عالم متداخل

مكتبة الشروق الدولية

الأمة في قرن:

عدد خاص من حولية أمتي في العالم

(٢٠٠٠ – ٢٠٠١م)

الـفـهـرس

تصدير الكتاب الخامس

على الرغم من التداعيات التي تبعثها نماذج تفاعلات الداخل الإسلامي ، فإن الشـهود الحضاري للأمة الإسلامية لا يستقيم دون استصحاب حال ذلك القسم المنتسب إليها والذي يعاني الكثير من التهميش والإغفال تحت عنوان "الأقليات" . إن محاولة للاجتهاد في فقه هذه الأقليات - بصفةٍ عامة - في ضوء المواثيق والأعراف الدولية الحديثة ، وبالنظر في شرعة الإسلام تمثل مدخلاً أوليًا في هذا الصدد قبيل التنقيب خلال نماذجها المنتظمة في سلك الأمة الإسلامية ...الأمر الذي يستغرق طيّات الكتاب الخامس من (الأمة في قرن).

فعبر مجالها الذي يشتمل الأرض قاطبة ، تشهد الأمة الإسلامية نحوًا من خمسة نماذج عريضة تضم كافة حالات وأوضاع الأقوام والأعراق والملل والنحل ذات الارتباط بالأمة ،والتي يطرح كل أنموذج منها جملة من القضايا المتعانقة مع ما تواجهه الأمة من تحديات جسام على كافة الأصعدة.

فثمة حالات لملل غير مسلمة تحيا في بلدان المسلمين (نيجيريا ، جنوب السودان)..وحالات لأقوام مسلمة ذات تمايزات وخصوصيات ثقافية أو لغوية أو عرقية (الأكراد ، البربر)..وكذلك حالات بارزة للخلاف أو التقارب بين نحل الملة الإسلامية ذاتها (كالسنة والشيعة).. وثمة نماذج أخرى لتجمعات إسلامية ذات ثقل ديموغرافي ونوعي في أنحاء انحسر عنها سلطان الإسلام في القرون الأخيرة وباتت مهددة بزحف دائرة حضارية مباينة (مسلمو البلقان ،والقوقاز ،والهند)..وعلى الجانب الآخر يأتي نموذج أخير في حالة الجماعة أو الجالية المسلمة المقيمة بين أظهر مجتمعات غير مسلمة كما هو حال مسلمي الغرب (ألمانيا نموذجا).

إن هذا الفحص التمثيلي لحال الأقليات ذات الارتباط بالأمة يعد ضرورة علمية وعملية لاستكمال مشهد الأمة – الكيان المتوحد الجامع لمفرداته ، كما يعد مستندًا داعمًا لمحاولات مراجعة وتقييم ما راج من مقولات حول الأمة ككل بغير ما إمعان أو تدقيق ..وأخيرًا ، يعد بمثابة الدرج الأخير في سلم الاجتزاء الآخذ في العودة إلى مستوى الرؤية الكلية للتحديات- الاستجابات الحضارية ولتشوّف مقتبل الأمة على ضوء قراءة خبرات القرن العشرين ، الأمر الذي يضطلع به كتاب الختام.

أسرة التحرير

نحو فقه جديد للأقليات

د. جمال الدين عطية محمد[1]

تقديم:

قد يتوقع البعض من بحث عن الأقليات ضمن حولية عن أمتي في قرن أن يتناول عرض حالة الأقليات عرضًا تاريخيًا تحليليًا، ولكني حاولت تجاوز هذا المنحى دون أن أفقد الصلة بواقع الأقليات إلى منحى آخر حاولت فيه رسم خطوط عريضة لاتجاه فقهي في موضوع الأقليات بدأت تظهر إرهاصاته في هذا القرن الذي نودعه، اتجاه يلتزم بالنصوص الشرعية الثابتة في الموضوع، ويحقق مقاصد الشريعة وكلياتها، وذلك من خلال فهم شامل للمشكلة بمختلف أبعادها وفي كل صورها، مع الأخذ بعين الاعتبار الممارسات التاريخية والمعاصرة، والحلول المطروحة من قبل القوانين المحلية والاتفاقيات الدولية.

فالبحث إذن يلامس الواقع على مستويين : مستوى رصد حالة الأقليات، ومستوى رصد محاولات علاج الحالة.

والبحث إذ يتفاعل مع الواقع لا يقتصر على الاهتمام بحالة الأقليات داخل البلاد الإسلامية والأقليات المسلمة خارج البلاد الإسلامية، وإنما يضع هذا وذاك ضمن مشكلة الأقليات العالمية سواء كانت أقليات دينية أو عرقية أو لغوية أو ثقافية أو غيرها.

وإذا كانت الرؤية تمتد لدراسة حالات لا علاقة لها بالمسلمين كحالة السكان الأصليين في أمريكا وأستراليا أو صراع إيرلندا الشمالية مع بريطانيا أو التبت مع الصين، فإن الذي لا تخطئه العين خلال هذه الرحلة هو الحظ الأوفر للمسلمين في هذه المشكلة سواء على مستوى الأقليات غير المسلمة في بلاد الإسلام أو الأقليات المسلمة خارجها، كما لا تخطئ العين كذلك إدراك أن أهم المشاكل العالمية الحالية أساسها وضع الأقليات، فبؤر النزاعات الدامية في إندونيسيا والصين والهند وباكستان وأفغانستان وقوميات الاتحاد السوفييتي السابق والاتحاد اليوغوسلافي السابق ودول وسط أفريقيا وشمالها وغير ذلك من مشاكل العالم الساخنة هي مشاكل أقليات في الصميم دون أن نغض الطرف بطبيعة الحال عن دور القوى العظمى في إثارة النزاعات والإفادة منها في بيع السلاح إلى

(١) ساهم فى جمع المادة العلمية أ. حازم ماهر

أطرافها وتحقيق مكاسب سياسية وعسكرية واقتصادية تمكن لتلك القوى قبضتها دون أن تطرف لها عين على رؤية أشلاء الضحايا وقوافل اللاجئين وخرائب القصف والتدمير.

ومن هنا يكتسب موضوع البحث أهمية خاصة.

وفي محاولة معالجة المشكلة معالجة موضوعية لا تكيل بمكيالين ولا تبطن خلاف ما تظهر - عكس ما تعودناه من الأساليب المعاصرة في السياسة والإعلام - نبتغي العدل والقسط والإنصاف الذي أمرنا به الإسلام وأكد عليه، ونقوم بواجب عالمية الإسلام بتقديم حلول إسلامية لمشاكل البشرية انطلاقا من القيم الإسلامية ذات الصلة.

ومحاولة لها هذه الطبيعة تحتاج إلى منهج اجتهادي:

١- يفرق بوضوح بين النصوص الشرعية من جهة، والاجتهادات البشرية والممارسات التاريخية من جهة أخرى.

٢- يدرك مستجدات الواقع من جهة، ويستوعب خبرة التاريخ ومحاولات العلاج من جهة أخرى ويحترم الالتزامات الدولية من جهة ثالثة.

٣- ينفذ إلى صميم المشكلة وأسبابها من خلال مظاهرها المتنوعة دون الوقوف عند تفاصيل وملابسات كل حالة.

وقد عالجنا الموضوع من خلال ثمانية مباحث كالتالي :

١- مقدمات تشمل تعريف الأقليات وفئاتها ونماذج لها.

٢- المشاكل الموضوعية التي تعاني منها الأقليات.

٣- المشاكل الإجرائية التي تعاني منها الأقليات (آليات ممارسة أو منع ممارسة الأقليات لحقوقها).

٤- المرجعية الدولية.

٥- مرجعيات أخرى.

٦- المرجعية الشرعية : النظرة إلى الآخر.

٧- المرجعية الشرعية : العلاقة مع الآخر.

٨- نحو فقه جديد للأقليات.

إن كنت قد وفقت فذلك فضل الله، وإن كان ثمة أخطاء فليس بمستغرب فالكمال لله وحده وبالله التوفيق.

المبحث الأول: مقدمات

نتناول في هذه المقدمات ثلاثة أمور:

أولاً : تعريف الأقليات. ثانيًا: فئات الأقليات وأسباب التعصب.

ثالثًا : نماذج من واقع الأقليات : خطوط عريضة.

أولاً : تعريف الأقليات:

أ- ما الأقلية؟ من المهم من حيث المبدأ أن يكون للأقلية تعريف مقبول عالميًا؛لأن حماية الأقليات من التمييز والاضطهاد تقتضي تعريف من تشمله هذه الحماية، ولكن الجهود التي بذلت لتعريف الأقلية على نحو مرض للجميع قد باءت بالفشل.

وقد ساعد النقاش في الموضوع علي توضيح كثير من القضايا ذات الصلة.

ب- وتكمن الصعوبة في تنوع أوضاع الأقليات : فبعض هذه الأقليات يعيش في مناطق محددة المعالم، ومنفصلة عن الفئة المهيمنة من السكان (كحالة الأكراد في شمال العراق)، ويتوزع غيرها على قطاعات المجتمع الوطني.

ويحدو بعض الأقليات شعور قوي بالهوية الجماعية قائم على تاريخ لم تنسه الأجيال، أو مدون كحالة المسلمين في الهند، بينما لا تحتفظ أقليات غيرها سوى بفكرة مشتتة عن تراثها المشترك.

وفي بعض الحالات، تتمتع الأقليات، أو كانت تتمتع، بدرجة كبيرة من الاستقلال الذاتي. وفي حالات أخرى، لم تعرف الأقليات الاستقلال أو الحكم الذاتيين قط.

جـ- ولئن كان من الصعب إيجاد تعريف مرض عمومًا يشمل جميع الأقليات في العالم التي تحتاج إلى حماية خاصة، فثمة وصف شائع للأقلية مفاده أنها مجموعة قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية تختلف عن المجموعات الأخرى الموجودة داخل دولة ذات سيادة.

وهناك أيضًا معايير أخرى تشمل، مجتمعة، جميع الأقليات، وهي:

١- أعدادها: من الواضح أن الأقليات يجب أن تقل عددًا عن بقية السكان الذين يمثلون الأغلبية، ولكن قد تكون هناك حالات لا تمثل فيها أية جماعة أغلبية (كحالة سويسرا)، أو قد يكون مشكوكًا في التعداد (كحالة لبنان والحبشة)، ويجب أن يكون حجم الأقلية على درجة من الكبر تسمح لها بتكوين خصائصها المميزة. وغني عن القول إنه لا يجوز أن تتعرض أية أقلية، مهما كان صغر حجمها،

لأي شكل من أشكال المعاملة السيئة أو التمييز، وأن أفرادها يجب أن يتمتعوا بالأحكام العامة لحقوق الإنسان المنصوص عليها في القانون.

٢ـ **عدم هيمنتها** : لابد من أن تكون الأقلية في وضع غير مهيمن يبرر توفير الحماية لها. فهناك أقليات مهيمنة لا تحتاج إلى حماية (كما كان وضع البيض في جنوب أفريقيا واليهود في إسرائيل، والصرب في البوسنة، وكوسوفا، والبيض في زيمبابوي). بل إن بعض الأقليات المهيمنة تنتهك، بشكل جسيم في بعض الأحيان، مبادئ المساواة وعدم التمييز، والتعبير عن إرادة الشعب، كما هو منصوص عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٣ـ **اختلافها في الهوية الإثنية أو القومية، وفي الثقافة أو اللغة أو الدين** : للأقليات سمات إثنية أو دينية أو لغوية ثابتة تختلف عن سمات أغلبية السكان في الدولة (كحالة السكان الأصليين في الأمريكتين وأستراليا والزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية).

د- على أن هذه الخصائص يمكن أن تصدق على جماعات لا تمثل أقليات حقيقية مثل: **العمال المهاجرين، واللاجئين، وعديمي الجنسية**، وغيرهم من الأجانب.

والأشخاص المنتمون إلى الفئات السالفة الذكر تحميهم من التمييز الأحكام العامة للقانون الدولي. ويتمتعون بحقوق إضافية تكفلها مثلاً الاتفاقية الدولية بشأن حماية حقوق جميع المهاجرين وأفراد أسرهم، والاتفاقية بشأن وضع الأشخاص عديمي الجنسية، والاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين، كما أن هناك إعلانًا يتعلق بحقوق الإنسان للأفراد الذين ليسوا من مواطني البلد الذي يعيشون فيه.

ومن المتفق عليه عمومًا أن أفراد الأقلية يجب أن يكونوا من مواطني الدولة التي يعيشون فيها.

هـ- **مواقفها الفردية** : لأفراد الأقلية سبيلان للتعبير عن هويتهم :

١- **الأول** : هو مشاركة الجماعة رغبتها القوية في الحفاظ على خصائصها. وينبع شعور التضامن هذا عادة من كون الجماعة حافظت على طابعها المميز خلال فترة طويلة من الزمن. فإذا ترسخ وجود الجماعة أو المجتمع بهوية إثنية أو دينية أو لغوية خاصة إزاء السكان عمومًا، أعرب أعضاؤها عن تضامنهم وعن إرادة مشتركة في الحفاظ على خصائصهم المميزة.

٢- **والسبيل الثاني** : إلى التعبير عن الهوية هو ممارسة الاختيار بين الانتماء إلى الأقلية وعدمه، فبعض الأفراد قد يفضل الاندماج في أغلبية السكان، وهذا حقهم، ولا يجوز للأقلية أو الأغلبية وضع العراقيل في طريقهم [(١)].

ثانيًا: فئات الأقليات وأسباب التعصب :

أ- يتم تصنيف الأقليات وفقًا لمعايير متعددة[٢] : من أهمها الخصائص المميزة للأقليات، وهي :

١- العنصرية أو الإثنية أو القومية، ويدخل في ذلك السامية واللاسامية، كما يدخل معيار اللون كتصنيف السود والزنوج.

٢- الدين، ويدخل في ذلك المذهب داخل الدين الواحد كالكاثوليكية الأرثوذكسية والبروتستانتية داخل المسيحية، والسنة والشيعة والدروز والعلويين داخل الإسلام.

٣- اللغة، ويدخل في ذلك اللهجة داخل اللغة الواحدة، والتي قد تقترب أو تبتعد من أصل اللغة وقواعدها.

كانت هذه المعايير الثلاثة هي المستخدمة لتصنيف الأقليات، ثم أضيف إليها معايير أخرى :

٤- حالة العمال المهاجرين.

٥- كراهية الأجانب أي الجنسية : وكان الأصل أن اعتبار الأجانب أقلية تشملها أحكام حماية الأقليات مستبعد في أدبيات الأقليات باعتبار حق الدولة في قصر بعض الحقوق على مواطنيها، وإن كانت الممارسة العملية في بعض الدول بدأت تتجه إلى إعطاء الأجانب المقيمين بها بعض الحقوق السياسية كحق الانتخاب - ولو في المجالس المحلية - على أساس أنهم يشاركون في دفع الضرائب.

وقد نصت المادة ١ فقرة ٢ من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع صور التمييز العنصري (١٩٦٥/١٢/٢١) على أنها لا تطبق على الفروق والاستبعادات والتضييقات أو التفضيلات التي تقوم بها دولة طرف في هذه الاتفاقية بين مواطنيها وغيرهم.

كما نصت المادة ١٦ من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية (١٩٥٠/١١/٤) على عدم وجود ما يمنع أطراف الاتفاقية من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب.

٦- اللاجئين والمشردين.

٧- السكان الأصليين ويبلغ عددهم أكثر من ٣٠٠ مليون على مستوى العالم، وكانت الأمم المتحدة تهملهم حتى عهد قريب استجابة لسياسات الدول التي يعيشون فيها (وهم سكانها الأصليون قبل غزو المستوطنين الأجانب لبلادهم) الرامية إلى إدماجهم في المجتمع وامتصاصهم تدريجيًا، ومع إصرار هؤلاء على الحفاظ على هويتهم وفشل محاولات الإدماج بدأ اهتمام الأمم المتحدة بهم، حيث نشرت اللجنة الفرعية سنة ١٩٨٢ دراسة عنهم كان من ضمن توصياتها إنشاء فريق عمل

شمل سنة ١٩٩٤ عدد ١٦١ منظمة، ٤٢ حكومة، ٨٠٠ فرد، واتجه الاهتمام إلى إعداد إعلان خاص عن حقوقهم ودراسة الاتفاقات المعقودة بينهم وبين دولهم، وحقوقهم في الأراضي.... وقررت الجمعية العامة سنة ١٩٩٤ إعلان عقد خاص بهم (١٩٩٥-٢٠٠٤) للبحث عن حلول لمشاكلهم في مجالات الصحة والتعليم والتنمية والبيئة وحقوق الإنسان.

ب- ولا تستقل دائمًا حالة التمييز والتعصب بأساس واحد كالدين أو العنصر أو اللغة:

١- فغالبًا ما يرتبط العنصر باللغة.

٢- كما يحدث أحيانًا ارتباط بين العنصر والدين.

جـ- وللتعصب والتمييز أسباب كثيرة، لعل من أهمها :

١- الجهل والافتقار إلى الفهم.

٢- الصراعات في التدين.

٣- استغلال أو إساءة استخدام الدين.

٤- تطورات التاريخ.

٥- التوترات الاجتماعية.

٦- البيروقراطية الحكومية.

٧- غيبة الحوار.

ويبدو أن الملحدين لا يقلون تعصبًا عن أصحاب الديانات.

كما أن التعصب لا يقتصر على الجهلة فقد يوجد بين المثقفين. والالتزام بالدين والتعصب له يحدث عند أغلب الناس؛ لأنهم ولدوا أو نشأوا في ذلك الدين فألفوه ولم يهتموا بمعرفة غيره، والذين يحاولون بالفعل فهم الأديان الأخرى يجدون المهمة صعبة للغاية؛ لأنها تتطلب قبول أفكار خارج تجربتهم اليومية؛ ولأنها تؤدي إلى تغيير نظام الحياة كله. وقد استخدمت القوى الاستعمارية التعصب والتمييز كسلاحين لإخضاع وقهر الشعوب التي استعمروها، ولنشر التعصب لدرجة أن شعوب وقادة البلدان المستعمرة يستمرون على تعصبهم بعد حصولهم على الاستقلال.

وفي معظم الأحوال لا يكون التمييز والاضطهاد راجعًا إلى تعاليم الأديان، وإنما يكون السبب عادة سياسيًا أو تاريخيًا.

ومن الواضح كذلك أن الدول والحكومات تنظر إلى الدين على أنه المنافس الرئيسي لها من أجل

القوة والتحكم؛ ولذا فإنها تلجأ إلى التعصب أو التمييز أو حتى الاضطهاد؛ لكي تستوعب الدين "العدو"، أو تقوم باستخدام الدين أو إساءة استخدامه لقهر الآخرين والقضاء عليهم (٣).

ثالثا: نماذج من واقع الأقليات (خطوط عريضة) :

ليس من أغراض هذا البحث تغطية واقع الأقليات بصورة تفصيلية فلذلك مجالات أخرى، وإنما يستوقفنا جانبان من هذا الواقع :

أحدهما: رصد الأمثلة الجزئية لمشاكل الأقليات في مختلف المجالات، وهذا ما سيتناوله المبحثان الثاني والثالث من البحث.

والثاني: هو إظهار أهمية وخطورة موضوع الأقليات من خلال عرض نماذج توضح ذلك، وهذا ما خصصنا له هذا المبحث مستعرضين فيه لقطات مركزة في بعض البلاد توضح صورًا من تركيبة السكان التي تمتزج فيها عناصر الأقلية (العرق واللغة والدين) مكونة مزيجًا أشبه بالموزاييك أو الفسيفساء، وأحيانا يكون المجتمع عبارة عن مجموعة من الأقليات لا يتوافر لأيها الأغلبية.

أ- الأقليات في العالم:

لا أملك إحصاء عاماً عن الأقليات في العالم، ولكن يكفي أن نقدم ما ورد في دراسات الأمم المتحدة من أنه حتى وقتنا هذا لا يتمتع مليارات من الناس إلا بحرية محدودة للفكر والوجدان والدين والمعتقد. ويبلغ عددهم - طبقاً لأحد التقديرات - ٢.٢ مليار (٤) وفي دراسة أخرى للأمم المتحدة عن نوع آخر من الأقليات هو ما يطلق عليه "السكان الأصليون" من أن عددهم يصل إلى قرابة ٣٠٠ مليون نسمة يضم هنود أمريكا والأنويت والألوتيين في المنطقة القطبية والسامي في شمالي أوروبا والأروميين وجزريي مضيق توريس في أستراليا والماوري في نيوزيلاندا(٥).

ب- المسلمون في أوروبا:

يتراوح عدد المسلمين في دول الاتحاد الأوروبي حالياً بين ١٠، ١٦ مليون مسلم (٦) وفقا للمصادر المختلفة، وكان العدد الإجمالي لسكان هذه الدول في أوائل عام ١٩٩٥ حوالي ٣٦٩,٦ مليون نسمة. وينتظر أن يبلغ عدد المسلمين في غضون ربع قرن ما بين ٢٥ إلى ٦٥ مليون نسمة، مع ملاحظة عدم الزيادة في أعداد الشعوب الأوروبية، كما يتوقع أن تبلغ زيادة السكان في دول أوروبا المطلة على البحر الأبيض المتوسط حوالي ١٦ مليون أكثريتهم من المسلمين لما يتميزون به من خصوبة عالية (٧).

ج- المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية :

١- في عام ١٩٦٠ كان عدد المسلمين في أمريكا الشمالية ١٠٠,٠٠٠، وقد قفز هذا العدد خلال أربعين سنة ليصل الآن إلى ما بين ٦، ٨ ملايين مسلم، و ١٤% من المهاجرين إلى أمريكا مسلمون، فضلاً عن أن الداخلين في الإسلام من الأمريكيين أكثر ممن يدخلون في أي دين آخر [(٨)].

ووفقا لأحد التقديرات، فإن الإسلام أصبح لكثير من الأمريكيين السود هو الدين المختار، ويبلغ عدد المسلمين منهم سنة ١٩٩٧ مليون معظمهم من الرجال [(٩)].

ويقدر مسئول إسلامي في أمريكا أن عدد المسلمين يجاوز الآن عشرة ملايين منهم ١٥,٠٠٠ في الجيش الأمريكي بكل مستوياته، وأن المساجد ٢٠٠٠ مسجد، وعدد المدارس النظامية ٢٠٠ مدرسة فضلاً عن مئات المدارس التي تعمل في الإجازات في تعليم اللغة العربية [(١٠)].

٢- ويتركز المسلمون في أربع مناطق : نيويورك ونيوجرسي والشرق عموماً (٣٢,٢%) يليها الجنوب : فلوريدا وتكساس (٢٥,٣%) ثم منطقة البحيرات العظمى : ميتشجان والينوي... (٢٤,٣%) وأخيراً الغرب : كاليفورنيا (١٨,٢%) [(١١)].

٣- ويعاني العرب في الولايات المتحدة من قانون مكافحة الإرهاب الذي يسمح باعتقال أي شخص تنطبق عليه مواصفات عامة توحي بأنه من أصل عربي، ومن قانون آخر يخول اعتقال وسجن أي شخص دون إيضاح الأسباب ومع منعه من الاتُصال بمحاميه (قانون الأدلة السرية).

د- المسلمون في الهند :

يتراوح عدد المسلمين في الهند بين ٨٠ مليون، ١٣٥ مليون نسمة بما يجعل نسبتهم إلى مجموع السكان البالغ عددهم مليار نسمة تتراوح بين ١٢%، ٢٠% وفقا للمصادر المختلفة:

فأحد المصادر (١٩٩٧) يجعل العدد ١٣٥,٣٤٩,٦٤٨ من مجموع ٩٦٦,٧٨٣,١٧١ أي ١٤% مسلمين، ٨٠% هندوسي، ٢,٤% مسيحي، ٢% سيخ، ٠,٧% بوذي، ٠,٥% جينز، ٠.٤% آخرين[(١٢)].

ومصدر آخر (٢٠٠٠) يجعل النسب ١٢,٧% مسلمين، ٨٢,٤% هندوسي، ٢,٣% مسيحي، ٢% سيخ، ٠,٧% بوذي، ٠,٤٥ جينز، ٠.٤% آخرين يشملون البرسيس واليهود والبهائيين. ٩٠% من المسلمين من السنة، ١٠% من الشيعة. ويتوزع الهندوس والمسلمون في جميع الولايات، ولكن يتركز المسلمون في ست ولايات هي: اوتار براديش، بيهار، ماهارشترا، غرب البنجال، اندرا براديش، كيرالا. ويكونون الأغلبية في جامو وكشمير. أما المسيحيون فمركزون في بعض الولايات ويشكلون أغلبية في ثلاث ولايات صغيرة، وللسيخ أغلبية في ولاية واحدة.

وتختص الأقليات الدينية بقوانين خاصة في مسائل أحوالها الشخصية [١٣].

ويعتبر المسلمون في الهند ثاني أكبر تجمع إسلامي على وجه الأرض بعد أندونيسيا. وأقصى ما وصل إليه تمثيلهم في البرلمان ٤٧ مقعدًا في سنة ١٩٨٠، ٣٠ مقعداً في سنة ١٩٩٨ أي لم يزد عن ثلث ما ينبغي أن يكون عليه بالنظر إلى نسبتهم إلى سكان البلاد، ويعود ذلك إلى أن الأحزاب القومية بخيلة في ترشيح المسلمين، كما أن الأحزاب المعادية للمسلمين تقوم بتفريق أصواتهم بأساليب غير مشروعة[١٤].

هـ- الاتحاد السويسري :

وهو يجمع ثلاثة عناصر عرقية ولغات، هي: الألمانية والفرنسية والإيطالية، كما ينقسم في الوقت نفسه إلى مذهبين مسيحيين، هما: البروتستانتية والكاثوليكية، ويأخذ الاتحاد الصورة الفيدرالية المكونة من ٢٤ كانتونا.

و- لبنان :

ويمثل لبنان نموذجًا فريدًا آخر حيث يشكل المسلمون ٥٨% من السكان.موزعين بين السنة (٦٥٠,٠٠٠) والشيعة (٨٠٠,٠٠٠) والدروز (٢٢٥,٠٠٠)، ويشكل المسيحيون ٤٢% من السكان موزعين بين عدة طوائف : الموارنة ٦٥٠,٠٠٠، الروم الأرثوذكس ٣٥٠,٠٠٠، والروم الملكيين الكاثوليك ٢٥٠,٠٠٠، والكلدان الكاثوليك ١٠,٠٠٠، والأرمن الكاثوليك٢١٠,٠٠٠[١٥].

ووفقاً لتقدير آخر يمثل المسلمون ٧٠% من السكان، والمسيحيون ٣٠% ، ويشمل المسلمون إلى جانب الشيعة والسنة والدروز : العلويين (النصيريين) والإسماعيلية، ويشمل المسيحيون ١١ طائفة : ٤ أرثوذكس، ٦ كاثوليك، وواحدة بروتستانتية. بالإضافة إلى الآشوريين النساطرة والكلدانيين واليهود بما يجعل الطوائف ١٨) والبهائية والبونية والهندوسية تمارس بحرية رغم عدم الاعتراف بها[١٦].

أما اللغات فالعربية هي اللغة الرسمية، ولكن يستعمل بجوارها الفرنسية والأرمينية.

أما من الناحية العرقية فيمثل العرب ٩٣% من السكان، بينما الأرمن ٦% والأكراد ١%.

وطبقاً للميثاق الوطني ١٩٤٣ يستحوذ الموارنة على عدد كبير من المناصب المهمة كرئاسة الجمهورية، وعدد مهم من الوزارات إلى جانب رئاسة الجيش، وعدد كبير من المناصب المهمة في الحكومة. أما الشيعة فلابد أن يكون منهم رئيس مجلس النو .، والسنة يتولى أحد أبنائها رئاسة الوزراء [١٧].

ولم تضع وثيقة الوفاق الوطني المعروفة باتفاق الطائف سنة ١٩٨٩ حداً للنظام الطائفي، ولكنها نصت على خطوات مرحلية لإلغائه، وجاء دستور ١٩٩٠ متبنياً المبدأ ولكن لم يبدأ تنفيذ هذه الخطوات [١٨].

وقوانين الأحوال الشخصية في لبنان متعددة بتعدد الطوائف، وقد صدر سنة ١٩٩٧ قانون الزواج المدني، ولكن رفضه المسلمون والمسيحيون على السواء [١٩].

ز- في سوريا:

يشكل المسلمون ٨٧% (منهم ١١% نصيرية أو علويون، ٣% دروز) والمسيحيون ١٢%. وفي تقدير آخر يبلغ عدد المسلمين ١٤ مليونًا بنسبة ٩٠% [٢٠].

أما اللغة الرسمية فهي العربية، ويستعمل بجوارها الكردية والأرمينية والسوريانية.

ومن الناحية العرقية يشكل العرب ٨٨%، والأكراد ٧%، والأرمن ٣%، والأتراك، والآشوريون ٢%.

ح- الأكراد :

مجموعة بشرية تنحدر عرقيًا ولغويًا من أصول آرية هندأوروبية ويستوطنون المساحة المحصورة بين إيران والعراق وسوريا وتركيا وجنوب أرمينيا، وكانت تعرف باسم كردستان أي وطن الأكراد، ويعود تاريخهم المسجل إلى ٣٠٠٠ سنة ماضية.

وقد مزقت كردستان في معاهدة سايكس بيكو (بين إنجلترا وفرنسا بعد الحرب العالمية الأولى) بين٥ دول هي : تركيا ١٠ ملايين ومساحة ١٩٤,٠٠٠كم٢، إيران٧ملايين ومساحة ١٢٥,٠٠٠كم٢، العراق ٥ ملايين ومساحة ٧٢,٠٠٠كم٢، سوريا نصف مليون ومساحة ١٨,٠٠٠كم٢، الاتحاد الروسي مليون ومساحة ١٨,٠٠٠كم٢، لبنان ٢٠٠,٠٠٠ [٢١]، ألمانيا ٦٠٠,٠٠٠ كردي تركي [٢٢].

وتختلف الإحصاءات في تقدير العدد الإجمالي من ٢٣ مليونًا إلى ٢٨ مليون نسمة [٢٣]، والغالبية العظمى من الأكراد مسلمون سنيون والأقلية منهم شيعة.

أما اللغة الكردية فهي مجموعة متفرقة من اللهجات.

وتبلغ نسبتهم العددية إلى مجموع السكان في هذه البلاد : في تركيا ٩%، في إيران ٦%، في العراق ١٨ %، في سوريا ٧ %، في لبنان ١ %.

ط- السودان :

يبلغ عدد سكان الجنوب ٦,٨٤١,٠٠٠ ، ويشكلون ٢٥% من المجموع الكلي لسكان السودان، وأهم ثلاث قبائل، هي : الدينكا، والشلله، والنوير، وهناك مجموعات أخرى أقل أهمية، وهناك حوالي ٣٠ لهجة أو لغة مختلفة، إلا أنهم يستخدمون جميعًا لغة مهجنة بين لغاتهم والعربية للتفاهم بها وتعرف باسم "عربي جوبا". وقد امتد الصراع بين الجنوب والشمال منذ ١٩٥٥ حتى الآن وبلغ عدد ضحاياه ٦٥٠,٠٠٠ (٢٤).

ويعتنق المسيحية ٤% من مجموع السكان، ١٣% أديان بدائية، ٨٣% الإسلام (٢٥).

ولا يربط الجنوبيين مع الشماليين رابطة عرقية أو دينية أو لغوية، وإنما يربطهم رباط المواطنة أو الانتماء السياسي الذي يمكن أن يتحول إلى لا مركزية سياسية أو فيدرالية حلاً للصراع.

ي- إيران :

يشكل الفرس ٦٦% من السكان، والأتراك ١٢%، والبلوش ٥%، والأكراد ٦%، والعرب ٤%.

ويشكل المسلمون ٩٨% من السكان، وإن كان المذهب يفرقهم حيث تشكل السنة (٨%)، بينما الغالبية من الشيعة (٩٠%) (٢٦).

ك- البربر:

في شمال أفريقيا خاصة : في المغرب يشكلون ٣٤% من السكان، وفي الجزائر ٢٣%، ويربطهم مع باقي السكان اللغة العربية التي يتكلمونها، إلى جانب لغتهم الخاصة الأمازيغي التي يحاول المستعمر الفرنسي السابق إحلالها محل العربية.

كما يربطهم بباقي السكان الدين الإسلامي الذي يشكل معتنقوه في المغرب ٩٩,٦% من مجموع السكان(٢٧) ، وفي الجزائر ٩٩% من مجموع السكان (٢٨).

ل- ماليزيا:

يشكل المسلمون ٥٠-٥٥% من السكان وفقا للمصادر المختلفة وغالبيتهم من الملاويين والباقون من الباكستانيين والهنود المسلمين والإيرانيين والصينيين المسلمين والكادازان واللاجئين البوسنيين.

أما غير المسلمين فمن معتنقي البوذية ١٥%، والطاوية الصينية ١٥%، والهندوسية ٧%، والسيخ ١%، والمسيحية ٧%، وديانات بدائية ١%، (٢٩)، وترجع أصولهم إلى الهندية ٩%، والصينية ٣٢% وغيرها.

أما اللغات فإلى جانب الملاوية وهي اللغة الرسمية هناك الصينية والتاميلية والإنجليزية(٣٠).

م- الأقباط في مصر:

وفقا لتقديرات ١٩٩٨، يمثل الأقباط وعددهم (٣,٨٨٩,٤٦٦) ٦%، والمسلمون وعددهم (٦٠,٩٣٥,٠٠٠) ٩٤%، المجموع (٦٤,٨٢٤,٤٤٦) [٣١].

وفي تقدير رفيق البستاني يشكل الأقباط ٥,٩% [٣٢].

والأقباط موزعون في أنحاء البلاد، وتزداد نسبتهم في الصعيد (المنيا وأسيوط وسوهاج)، ولهم كثافة في بعض أحياء القاهرة.

ويفوق وزنهم الاقتصادي إلى حد كبير نسبتهم العددية فبينما لا تتجاوز نسبتهم العددية ٦% يبلغ وزنهم الاقتصادي ٤٠% [٣٣].

ن- المسلمون في الفلبين:

تشمل مناطق المسلمين عددًا من الجزر تمثل مساحتها ١١٦,٨٩٥كم٢ ، أكثر من ثلث المساحة الكلية، والتي تشمل ٧٠٠٠ جزيرة. ومجموع سكان المناطق الإسلامية ٢١ مليونا يتراوح عدد المسلمين منهم بين ٧ ملايين، وفقا للإحصاءات الرسمية، ١٨ مليونا وفقا للتقديرات غير الحكومية أي٨٥%. أما باقي سكان هذه المناطق فخليط من النصارى واللادينيين من سكان الغابات [٣٤].

أما نسبة المسلمين إلى مجموع سكان الدولة فيتراوح بين ٤,٦%، ٧% وفقا للتقرير الأمريكي ٢٠٠٠، أما الكاثوليك فتتراوح نسبتهم بين ٦٠، ٨٥% ، والباقون ينتمون إلى مذاهب مسيحية أخرى بالإضافة إلى البوذية واللادينيين [٣٥].

س- يوغوسلافيا الفيدرالية السابقة :

كانت تتألف من ست جمهوريات هي :

١- صربيا ٨ ملايين عاصمتها بلجراد (منهم ٢ مليون مسلم، ١,٥ في إقليم كوسوفا التابع لصربيا، ٠,٥ في باقي صربيا).

٢- كرواتيا ٥ ملايين عاصمتها زغرب.

٣- سلوفينيا ٢ مليون عاصمتها ليوبليانا.

٤- مقدونيا ٢ مليون عاصمتها سكوبيا، منهم مليون مسلم.

٥- الجبل الأسود (مونتنجرو) مليون عاصمته تيتوجراد، منهم ربع مليون مسلم.

٦- البوسنة والهرسك ٥ ملايين عاصمتها سراييفو منهم ٤ مليون مسلم.

ويزيد عدد المسلمين في يوغوسلافيا عن ٦ ملايين من أصل ٢٥ مليون [٣٦].

ويتكون مسلمو يوغوسلافيا من ثلاثة أجناس : السلافيون ويقيمون في البوسنة والهرسك وفي السنجق (وعاصمته بني بازار)، والألبان ويقيمون في المناطق المجاورة لدولة ألبانيا وهي مقدونيا وكوسوفو، والأتراك ويقيمون في أقصى الجنوب المتاخم لليونان.

- وقد أعلن برلمان سراييفو في ١٩٩١/١٠/١٥ استقلال جمهورية البوسنة والهرسك، وفي ١٩٩٢/٣/٩ تفجر الموقف وبدأ الاعتداء الصربي على جمهورية البوسنة [٣٧].

- كان دستور ١٩٤٦ في عهد تيتو ينص على المساواة الكاملة بين جميع القوميات والأعراق والديانات، وتعترف لهم المادة ١ من الدستور حق تقرير المصير بما فيه حقها في الانفصال.

- وجاء دستور ١٩٧٤ فنص على كوسوفا كمنطقة حكم ذاتي لها الحق في دستور خاص وبرلمان وحكومة ورئاسة مستقلة وحدود معترف بها لا يمكن تعديلها إلا بموافقتها.

إلا أن برلمان صربيا أصدر قرارًا عام ١٩٨٩ بإلغاء وضع كوسوفا وفقا لدستور ١٩٧٤ والنص سنة ١٩٩٠ على أنها مقاطعة تابعة لصربيا، وكان رد الفعل الألباني إعلان استقلال كوسوفا في ١٩٩٠/٧/٢ وتكوين جمهورية كوسوفا في ١٩٩٠/٩/٧ عقب استفتاء شارك فيه ٩٠% من السكان[٣٨].

وكان رد فعل الصرب على ذلك العدوان الوحشي الذي تعرضت له كوسوفا وتدخل قوات الأطلنطي على النحو المعروف.

ع- المسلمون في بلجيكا :

يعيش في بلجيكا حوالي ٣٥٠,٠٠٠ مسلم يمثلون ٣,٥%[٣٩] من مجموع السكان البالغ عددهم ٩,٩ ملايين نسمة.

وقد اعترفت الحكومة البلجيكية بالإسلام باعتباره الدين الذي يعتنقه قسم من السكان يلي في العدد المسيحيين؛ مما أعطى المسلمين حق تعليم الدين الإسلامي بالمدارس البلجيكية وإنشاء المدارس الإسلامية الخاصة للمسلمين [٤٠].

وأكثر من ذلك قامت الحكومة البلجيكية بتنظيم انتخابات بين الجالية الإسلامية في بلجيكا في ١٩٩٨/١٢/١٣ لاختيار المجلس الذي يهتم بشئونهم ويمثلهم أمام الحكومة.

ف- المسلمون في فرنسا :

يعيش في فرنسا أكثر من ٤ ملايين مسلم يمثلون ٦,٩% من مجموع السكان، ويعتبر الإسلام أكبر ثاني ديانة بعد الكاثوليكية، ثم تأتي البروتستانتية بـ٢% ثم اليهودية ١% والبوذية ١% ولم يتم بعد تنظيم المسلمين كما حدث في بلجيكا؛ بسبب الانقسامات الداخلية بينهم [٤١].

ص- فلسطين :

١- وفقا لتقدير عادل طه يونس [٤٢]، يبلغ عدد الفلسطينيين في العالم ٤,٢٥٠ ملايين، منهم ٦٥٠ آلاف داخل الكيان الصهيوني، مليون في الضفة الغربية، ٥٠٠ ألف في قطاع غزة، وأكثر من مليونين في دول الشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا.

٢- وفي تقدير رفيق البستاني [٤٣]، يبلغ عدد الفلسطينيين في العالم ٥,٨٥٦ مليون منهم ٧٢٤ ألف داخل الكيان الصهيوني، ١,١٠٤ مليون في الضفة الغربية، ٦١٣ ألف في قطاع غزة، ٣,٢٣٢ ملايين في الدول العربية، ١٨٢ ألف في بقية العالم.

٣- ووفقاً لموقع CIA على الإنترنت [٤٤] يبلغ مجموع من يحملون جنسية الكيان الصهيوني ٥,٥٣٤,٦٧٢، ٨٢% منهم يهود (يشملون ١٣٦,٠٠٠ مستوطنين في الضفة الغربية، ١٥,٠٠٠ في الجولان المحتلة، ٥,٠٠٠ في قطاع غزة، ١٥٦,٠٠٠ في القدس الشرقية، ٤,٢٢٥ مليون داخل الكيان)، ١٤% مسلمون (٧٧٤,٨٥٤)، ٢% مسيحيون، ٢% دروز وديانات أخرى.

المبحث الثاني : المشاكل الموضوعية التي تعاني منها الأقليات

تصنف حقوق الأقليات ما بين حقوق عامة يتمتع بها أفرادها شأنهم شأن باقي الناس تحت مظلة حقوق الإنسان، وحقوق خاصة بالأقليات، وهذه تصنف إلى :

١- الحق في الوجود وعقدت لحمايته اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية.

٢- والحق في منع التمييز وقد نص عليه في ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥ وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ وفي اتفاقيتي حقوق الإنسان ١٩٦٦ (المادة٢) وفي اتفاقية اليونسكو ١٩٦٠ وفي الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع اشكال التمييز العنصري ١٩٦٥.

٣- والحق في تحديد الهوية وقد نص عليه في المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية ١٩٦٦.

٤- والحق في تقرير المصير والذي نص عليه في عدد من الإعلانات والمعاهدات الدولية[٤٥]

وسوف نتناول هذه العناصر بمزيد من البحث في موضعه خاصة في المبحث الخاص بالمرجعية الدولية.

والذي نتناوله في هذا المبحث يتعلق بواقع الأقليات، وليس بالضوابط التي تحكم هذا الواقع.

ولا تسمح لنا المساحة المحددة للبحث بذكر الحالات والمظاهر الإيجابية لتمتع الأقليات بحقوقها، والأصل على كل حال هو تمتع جميع الناس وليس الأقليات وحدها بحقوقها، وإنما تستوقفنا هنا المشاكل التي تعاني منها الأقليات والتي يمكن عرضها من خلال عدد من المحاور... :

أولاً : الأقليات بين الاندماج والتميز:

تتمثل المشكلة الأساسية لأية أقلية في الاختيار - بدرجات متفاوتة - بين الاندماج في مجتمع الأكثرية والتميز بهويتها الخاصة.

ويحرص مجتمع الأكثرية من حيث المبدأ على اندماج الأقلية فيه [٤٦]، وقد ينجح في ذلك إذا كان لدى الأقلية القابلية للاندماج، إما بصورة كاملة تذوب معها هويتها لتصبح جزءاً من التاريخ، أو بصورة جزئية تتحدد وفقاً للصيغة التي ينتهي إليها الوفاق بين الأقلية والأكثرية والتي تتوقف على مدى مرونة الأقلية واستعدادها للتنازل عن بعض خصائصها، وعلى مدى استعداد الأكثرية لقبول التعددية وما يتطلبه ذلك من نقل بعض خصائصها من اطار الوحدة إلى إطار التعددية.

وتتعدد النماذج من الناحية العملية وفقاً للدرجة التي تنازلت إليها كل من الأقلية والأكثرية.

ولا يكون التنازل في كل من مجتمع الأقلية ومجتمع الأكثرية بإجماع الآراء بين أفراده، ويظل الرافضون لصيغة الوفاق من الطرفين مصدرًا لمشاكل تعكر صفو الوفاق، وتبقى المشكلة كقنبلة موقوتة يمكن أن تعود إلى النشاط إذا وجدت الظروف الملائمة.

ثانيًا: المعايير الدستورية للتمييز :

تعبر الدساتير عادة عن معايير التمييز بين مواطنيها، خاصة فيما يتعلق بالدين والعنصر (أو القومية) واللغة.

وتتفاوت معايير التمييز كما تتفاوت صور التعبير عنها من حالة لأخرى.

ونتناول فيما يلي بيان هذه المعايير قبل أن نبين نتائجها القانونية والواقعية :

أ- ففيما يتعلق بالدين تتفاوت الصيغ :

١- فهناك دول تنص دساتيرها على دين رسمي للدولة : كالعراق (م٣) والأردن (م٢) والكويت (م٢) والصومال (م١) وليبيا (م٥) وتونس (الفصل الأول) والمغرب (الفصل السادس) وباكستان وقطر وكوستاريكا.

٢- وقد لا يكتفي الدستور بالنص على دين معين، بل ينص على مذهب بعينه من هذا الدين كما نص دستور الجمهورية الإيرانية على المذهب الجعفري، وكما نص دستور أفغانستان (م٢) على المذهب الحنفي.

٣- وقد ينص على وجود كنائس رسمية كالدانمارك والمملكة المتحدة ولوكسمبورج.

٤- وقد يكون النص لا على دين الدولة وإنما على دين رئيس الدولة كسوريا حيث نصت م٣ على أن يكون الإسلام دين رئيس الدولة، وكأفغانستان حيث نصت م٨ من دستور ١٩٦٤ على أن يكون الملك مسلمًا حنفي المذهب.

٥- وقد يأتي النص بصورة مختلفة كما في إندونيسيا، حيث نصت م١ على أن "كتاب الله وسنة رسوله الكريم هما المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية الإندونيسية".

٦- وقد تكون هناك اتفاقات مع الكنيسة الكاثوليكية كما في إيطاليا (م٧) وبوليفيا وكولومبيا.

٧- وقد لا يكون النص على دين بعينه وإنما على التدين كما في الدستور اللبناني (م٩). حيث ينص على أن الدولة: " تؤدي فروض الإجلال لله - تعالى - وتحترم جميع الأديان".

٨- وقد ينص على نظام الملل الذي يعترف بعدد من الطوائف الدينية كما في إسرائيل.

٩- وقد يكون النص على احترام حرية العقيدة، وكذلك أن تشكل التربية الدينية جزءًا من مواد التعليم العام في المدارس العامة، ومع إشراف الدولة على التعليم كما في دستور ألمانيا الاتحادية(م٤، ٧).

١٠- وقد يكتفي بالنص على احترام حرية العقيدة دون نص على دين للدولة أو على التربية الدينية، وذلك كما في دستور الولايات المتحدة الأمريكية (التعديل الأول) ، وكما في إسبانيا والبرتغال وتشيكوسلوفاكيا (م٣٢) وألمانيا الشرقية (م١٩، ٢٠) والصين (م٨٨) وبولندا (م٧٠)، وتنفرد الهند (م٢٥) بالنص على المساواة في حرية اعتناق الأديان وممارسة شعائرها والدعوة لها.

١١- وفي المقابل نص دستور الاتحاد السوفييتي (م١٢٤) على فصل الكنيسة عن الدولة وعن المدرسة وعلى الاعتراف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية وبحرية الدعاية اللادينية

(وقد صدر في الاتحاد الروسي سنة ١٩٩٧ قانون أكثر انفتاحا بالنسبة للحريات الدينية وإن كان لا يزال محل انتقادات كثيرة).

١٢- ولا تصل الدول العلمانية عادة إلى هذا الحد من التحيز ضد الدين، بل تكتفي بالنص على علمانية الدولة أو على فصل الكنيسة عن الدولة كهولندا وفرنسا (م٢) وأفريقيا الوسطى (م١) والسنغال (م١) والكاميرون (م١) والنيجر(م٢) والجابون (م٢) وساحل العاج (م٢) وغينيا (م١) وفولتا العليا (م٢) ومالي (م١) ومدغشقر (م٢).

١٣- وقد لا تشير إلى الدين أصلاً كيوغوسلافيا.

١٤- وتنفرد تركيا بموقف شاذ من التحيز ضد الدين (م٢،١٩،١٥٣)؛ إذ جعلت بعض القوانين فوق الدستور، ومن بينها قانون لبس القبعات وقانون الحروف التركية وقانون تحريم ارتداء بعض الملابس [٤٧].

وفي مجال مناقشة أخطار التعصب والبحث عن طرق منعه ومكافحته، ذكر بعض المشاركين في حلقة دراسية عقدت لهذا الغرض أن " وجود دين رسمي في أي دولة قد يكون مساويًا لإعلان رسمي بهذا التعصب "، بينما ركز عدد من المشتركين على أن هناك عقائد معينة مثل البوذية والإسلام تعتبر أن أي شكل من أشكال التعصب متعارض مع عقائدها الأساسية الخاصة بها.

وأعرب مشتركون آخرون عن اقتناعهم بأنه يمكن وجود التسامح في دولة لا يوجد فيها فصل بين السلطتين الدنيوية والروحية بشرط ضمان حرية الدين أو العقيدة بشكل قانوني... وإنه يمكن تماما لدين دولة يعلم الاحترام المتبادل والتفاهم أن يحافظ على التسامح والحرية الدينية [٤٨].

ب- وفيما يتعلق بالقومية:

١- ينص في دساتير بعض الدول على القومية التي ينتمي إليها الشعب أو غالبيته، كما في دساتير الدول العربية حيث تنص على أن الدولة عربية أو جزء من الوطن العربي الكويت (م١)، والأردن(م١)، وسوريا (م٢)، وليبيا (م٣).

- أو أن الشعب عربي أو جزء من الأمة العربية كالكويت (م١) والعراق (م١) والأردن (م١) وسوريا (م١).

- أو كما كان دستور ألمانيا الاتحادية سنة ٥٦ ينص في مقدمته على حق الشعب الألماني بأسره في الوحدة (م٥٦).

٢- وتسكت بعض الدساتير عن الإشارة إلى القومية مراعاة للتعددية العرقية كالمغرب، وتونس

(حيث نص الفصل الثاني على انتمائه إلى المغرب الكبير وسعيه إلى وحدته وسكت عن انتمائه إلى القومية العربية)، ولبنان، وفرنسا سنة ٥٨، والهند.

٣- كما تصرح بعض الدساتير بتعدد القوميات وتقوم بتنظيمها، بل أحيانًا يحق انفصال القوميات عن الوطن الأم كما كان الحال في دستور الاتحاد السوفييتي السابق سنة٣٦ (م١٧)، وفي الصين سنة ٥٤ (المقدمة، م٦٧-٧٢)، وفي تشيكوسلوفاكيا (م١).

ج- وفيما يتعلق باللغة :

١- ينص في دساتير بعض الدول على لغتها الرسمية كالعربية في العراق (م٣) والمغرب (التصدير) ومصر (م٢) والكويت (م٣) والأردن (م٢) وتونس (الفصل الأول) وسوريا (م٤) والإندونيسية في إندونيسيا (م٤) والفرنسية في أفريقيا الوسطى (م١) والسنغال(م١) والكاميرون(م١) والنيجر (م١) والجابون (م١) وساحل العاج (م١) وفولتا (م١) ومالي (م١)، والتركية في تركيا (م٣) (٤٩).

٢- وفي حالة تعدد اللغات ينص على ذلك، كما في لبنان حيث نصت (م١١) على أن اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية، أما اللغة الفرنسية فتحدد الأحوال التي تستعمل بها بموجب قانون، وكالهند سنة ٤٩ حيث نصت م٢٩ على احتفاظ كل طائفة بلغتها ونصت (م٣٤٣، ٣٤٤) على أن اللغة الرسمية للاتحاد هي الهندية بالكتابة الدافانجارية، ويستمر استعمال اللغة الإنجليزية لمدة ١٥ سنة يقرر بعدها البرلمان الوضع كما نصت (م٣٤٥ –٣٥١) أحكامًا خاصة باللغات الإقليمية ولغات المحاكم، وفي مدغشقر ٥٩/٦٠ نصت م٢ على المدغشقرية والفرنسية، وفي الاتحاد السوفييتي نصت م٤٠ على لغات الجمهوريات، وفي الصين نصت (م٧١، ٧٧) على لغات المناطق والولايات.

وفي أفغانستان نصت (م٣) على أن من بين لغات أفغانستان لغة البشتو والدري اللغتين الرسميتين، وفي تشيكوسلوفاكيا بالنسبة للمواطنين من أصل مجري وأوكراني وبولندي يحتفظ بلغاتهم (م٢٥)، وفي إيطاليا سنة ٤٧ (م٦) تحمي الجمهورية الأقليات ذات اللغات المختلفة بالوسائل الملائمة.

٣- وقد تسكت بعض الدساتير عن الإشارة إلى اللغة كمصر سنة ١٩٢٣ ،وليبيا سنة٦٣ ، وفرنسا سنة٥٨، والصومال سنة ٦٠، وغينيا سنة ٥٨ وبولندا.

د- ولا تغني النصوص الدستورية على معايير التمييز والحقوق والضمانات التي قد تنص عليها أن واقع الحال يطبق بصورة صادقة هذه الحقوق والضمانات؛ ولذلك ينبغي عدم الاكتفاء بالإطار الدستوري والقانوني عن بيان حقيقة الواقع؛ ولذا نبدأ ببيان الإطار القانوني في أهم المجالات، ثم نتبع ذلك ببيان المشاكل الإجرائية سواء ما نصت عليه القوانين أو تظهرته الممارسة الفعلية.

ثالثاً: الإطار القانوني في مجالات العقيدة والعبادة والتعليم الديني واللغوي والدعوة:

أ- تنص الدساتير على حرية العقيدة، والعقيدة في ذاتها إذا لم يعبر عنها صاحبها حرة بطبيعتها ولا سلطان لغيره عليها وليست لذلك بحاجة إلى النص على حرية الإنسان في اعتناق ما يشاء من عقيدة، ولكن المقصود من النص هو حماية الإنسان - إذا ما صدر عنه ما يكشف عما يعتقده - من أن يعترض عليه غيره أو يضايقه أو يتخذ منه موقفا عدائيًا.

والواقع أن موقف بعض الحكومات - ناهيك عن الشعوب - لا يرحب بالمسألة الدينية، بل تنم بعض النصوص عن موقف عدائي من الدين كما في دستور الاتحاد السوفييتي السابق الذي - رغم نصه على حرية العقيدة - نص على حرية الدعاية اللادينية وسكت عن النص على حرية الدعاية الدينية.

ب- تقرن النصوص عادة بين حرية العقيدة وحرية العبادة. والعبادة علاقة بين الإنسان وربه، ويمكن أن يمارسها الإنسان سرًا فلا يطلع عليها أو يتدخل فيها أحد، ولكن هذا ليس هو الأصل فضلاً عما في ذلك الإسرار من حرج ومشقة فإن بعض شعائر العبادات تحتاج في ممارستها إلى العلانية وأحيانا إلى أن تتم بصورة جماعية. ومن هنا كانت حماية حرية العبادة تنصرف أصلاً إلى العلانية بها وأدائها بصورة جماعية. وفي كل من هذين الأمرين مظاهر ودرجات متعددة :

١- فيدخل في عنصر العلانية أداء الصلاة علانية والدعوة إليها بالأذان للمسلمين ودق النواقيس للمسيحيين، ومسائل الزي والرموز والشارات كارتداء الحجاب للمسلمات وارتداء الراهبات والرهبان أزياء خاصة، ووضع الصلبان والمصاحف وعبارات "الله" و"محمد" وآيات القرآن على جدران المنازل والمكاتب والمدارس والمستشفيات والسيارات وفي حلي النساء، وإطلاق اللحى وغير ذلك من الرموز.

٢- ويدخل في عنصر الأداء الجماعي إنشاء المعابد من مساجد وكنائس وأديرة (وما تحتاج إليه من أئمة ورؤساء دينيين) وإقامة الطقوس والأعياد والحفلات وغير ذلك.

ج- ويدخل في التعليم الديني :

١- حق الوالدين والأوصياء في اختيار الديانة التي يربى عليها الأطفال حتى سن البلوغ، وإذا لم تكن هذه التربية الدينية مما تقدمه المدارس فمن واجب الدولة تنظيم تقديم هذه التربية، وبواسطة مدرسين مختصين بهذه الديانة ومن معتنقيها.

٢- في حالة وجود جالية تنتمي إلى نفس الديانة التي لا تقوم المدارس العامة بتقديم التربية الدينية الخاصة بها، فمن حق هذه الجالية إنشاء معاهد خاصة دينية؛ لتخريج أئمة ووعاظ ومعلمين ورجال دين لخدمة الجالية.

٣-وفي حالة تعذر إيجاد أساتذة يقومون بالتدريس في هذه المعاهد أو مدرسين يقومون بتقديم التربية الدينية في المدارس العامة أو أئمة ووعاظ ورجال دين من داخل البلاد، فمن حق الجالية استقدام هذه العناصر من الخارج، كما أن من حقها إرسال بعثات للتعليم الديني في الخارج.

ويدخل في التعليم اللغوي:

٤- حق الأطفال في أن يتعلموا لغتهم القومية، وفي حالة عدم تقديم المدارس العامة تعليم هذه اللغات فمن واجبها تنظيم تقديم هذا التعليم إذا كانت اللغة إحدى اللغات الرسمية أو القومية.

٥- أما إذا لم تكن من بين هذه اللغات فيكون من حق الجالية التي تضم المتحدثين بهذه اللغة إنشاء مدارس خاصة تقوم بتدريس هذه اللغة لأطفالهم.

٦- ويكون من حقهم إنشاء معاهد تربية لتخريج معلمين لهذه اللغة.

٧- وحتى يتوفر خريجو هذه المعاهد، فيكون من حقهم استقدام المعلمين من الخارج، وابتعاث طلاب لدراسة هذه اللغة في الخارج.

د- الدعوة في المصطلح الإسلامي يقابلها التبشير في المصطلح المسيحي واليهودي، والدعوة أمر آخر غير التعليم الديني؛ إذ أن هذا الأخير موجه إلى المؤمنين بالدين لزيادة معارفهم عنه ويتم عادة داخل دور العبادة والمعاهد الدينية، أما الدعوة فموجهة إلى غير المؤمنين بالدين لدعوتهم إلى اعتناقه ويتم عادة بوسائل التبليغ العامة، وقد يتم داخل دور العبادة في اجتماعات أو محاضرات خاصة، وحتى لا يختلط الأمران فالعبرة بمن يوجه إليهم الخطاب فإن كانوا من أبناء الديانة فهذا تعليم وإن كانوا من غير أبناء الديانة فهذه دعوة وتبشير.

ولتطبيق هذا المعيار أهمية خاصة في البلاد التي لا يسمح فيها بالدعوة والتبشير، بينما يسمح بالتعليم الديني والتربية الدينية وممارسة العبادة، أما حيث يسمح بالأمرين فلا يكون لهذه التفرقة سوى أهمية أكاديمية. ويترتب على السماح بالدعوة عدة مظاهر من أهمها :

١- حق عقد اجتماعات وإلقاء محاضرات خارج دور العبادة.

٢- حق طباعة وتوزيع مطبوعات ونشر دوريات موضوعها الدعوة إلى اعتناق الديانة.

٣- حق المشاركة ببرامج في أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية وإنشاء أجهزة إعلام خاصة.

٤- حق إنشاء جمعيات للقيام بأغراض الدعوة مباشرة أو بطريق غير مباشر كالجمعيات الخيرية التي تقدم خدمات إنسانية طبية وثقافية وغيرها بغرض الدعوة من خلالها.

٥- حق استصدار تأشيرات دخول وإقامة لدعاة يأتون من خارج البلاد لمعاونة الجالية في هذا المجال.

رابعًا: في مجال التشريع والقضاء :

أ- خلافًا للقاعدة العامة عن وحدة القانون والقضاء داخل الدولة، فتكاد تنفرد **الدول الإسلامية والهند** بتعدد القانون - خاصة في مجال الأحوال الشخصية - وتعدد القضاء على أساس التمييز الديني والطائفي، وأحيانًا على أساس اختصاص البدو بقوانين عرفية ونظام تحكيم قبلي عشائري.

والأصل في التمييز الديني قاعدتان إسلاميتان قصد بهما المساواة والتسامح مع غير المسلمين وهما: قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" أساسًا للمساواة، وقاعدة "تركهم وما يدينون". أساسًا للتسامح بتركهم يخضعون لأحكام دينهم دون أحكام الشريعة العامة وهي الإسلام. ونظرًا لعدم اشتمال اليهودية والمسيحية على كثير من الأحكام حتى في مجال الأحوال الشخصية فقد حاولت السلطات الدينية سد هذا الفراغ باجتهادات أصبحت هي القانون المطبق بواسطة المجالس الملية التي أصبحت جهات اختصاص لغير المسلمين داخل الدول الإسلامية. وفي مرحلة لاحقة أصبح هذا الوضع (تعدد الشرائع وجهات القضاء)- الذي كان من قبيل التسامح الإسلامي- أساسًا لتدخل الدول الاستعمارية في شئون الدول الإسلامية بحجة حماية الأقليات وأنشئت محاكم مختلطة لها قوانين خاصة، ولا يقتصر اختصاصها على المواطنين غير المسلمين بل يشمل الأجانب أيضًا، ثم امتد لإحلال القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية التي انحسر مجال تطبيقها إلى الأحوال الشخصية بالنسبة للمسلمين.

وبدأ مؤخرًا استعادة مبدأ وحدة القانون والقضاء بتقنين موحد في مسائل الميراث والوصية والوقف (وإجراءات الأحوال الشخصية) وهي التي ليس للأنظمة الملية فيها أساس من الكتب الدينية، وألغيت المحاكم الشرعية وضم اختصاصها إلى المحاكم العادية التي أصبحت جهة التقاضي الوحيدة تطبق القانون الموحد فيما تم تقنينه وقانون كل طائفة فيما لم يتم توحيده بعد.

هذا وقد تعطلت حركة تقنين الشريعة الإسلامية في باقي المجالات (خلاف الأحوال الشخصية) لأسباب من بينها الضغوط الأجنبية بحجة مراعاة عدم إخضاع غير المسلمين لأحكام الشريعة الإسلامية.

وينحصر التمايز الآن بين المسلمين وغيرهم في مسائل الأحوال الشخصية التي لم يصدر فيها تقنين موحد.

ب- **وإذا خرجنا من نطاق الدول الإسلامية** نجد مبدأ وحدة القانون والقضاء مطبقًا داخل كل دولة، ولكن اختلاف القوانين من دولة لأخرى - خاصة في مسائل الأحوال الشخصية - أدى إلى أوضاع متفاوتة تفاوتًا شديدًا يظهر أثره في مجال القانون الدولي الخاص عند تنازع القوانين والاختصاص، وصلة هذا بموضوعنا (الأقليات) تظهر في حالة الأسرة التي تكونت في ظل قانون معين، ثم دعتها ظروفها إلى الحياة في دولة أخرى لها قانون مختلف جذريًا عن قانون العقد، بل

تظهر كذلك في دولة اتحادية كالولايات المتحدة الأمريكية تتعدد فيها قوانين الأحوال الشخصية من ولاية لأخرى، وبعضها يبيح الطلاق ويسهّل أسبابه وإجراءاته بينما يتشدد بعضها الآخر.

ونضرب فيما يلي أمثلة لأهم الحالات التي تنتج عن تنازع القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية:

١- الخلاف المتعلق بإباحة الطلاق في الشريعة والقيود الواردة عليه في القوانين الغربية، والتي يصل بعضها إلى حصر إباحته في حالة زنا أحد الزوجين، وإلى منع الطلاق بالتراضي واعتبار اتفاق الزوجين على الطلاق باطلاً لمخالفته للنظام العام.

٢- إباحة تعدد الزوجات في الشريعة، واعتباره جريمة في معظم الدول الغربية.

٣- عدم إباحة الشريعة زواج المسلمة من غير المسلم، وإباحة ذلك في القوانين الغربية.

٤- نظام المواريث الشرعية ونظم المواريث المتنوعة في القوانين الغربية بين من يورث أكبر الأبناء ومن يجعل الوصية بلا قيود ومن يسوي في الميراث بين الزوجة والأبناء. واعتبار الشريعة اختلاف الدين مانعًا من الإرث وعدم الاعتداد باختلاف الدين في القوانين الغربية.

٥- اعتبار تغيير الدين من الإسلام إلى غيره ردة عقوبتها الإعدام والتفريق بين الزوجين في حالة ردة الزوج، بينما التغيير إلى الإسلام لا عقاب عليه ولا تفريق بين الزوجين في حالة إسلام الزوجة.

خامسًا: الأمن والعمل والحقوق المدنية :

أ- تحتاج الأقليات في حالات الأزمات التي تعبر فيها الأغلبية عن مشاعر التحيز والعداء تجاهها إلى حماية خاصة؛ لتشعرها بالأمن والاطمئنان ولتدفع عنها اعتداءات المتطرفين والإرهابيين.

- وفي حالة حدوث اعتداءات فعلية يحتاج الأمر إلى رعاية خاصة من حيث القبض على المعتدين وتقديمهم للمحاكمة. ولا يجوز للسلطات أن تغض الطرف عن الاعتداءات مهما بدت صغيرة فمعظم النار من مستصغر الشرر.

- كما أن من صور الوقاية من وقوع مثل هذه الأزمات العناية المبكرة بتصحيح صور التمييز التي قد تنتج عنها هذه الأزمات.

ب- تحتاج الأقليات إلى **تحقيق المساواة مع الأكثرية في فرص العمل وظروفه**، سواء في ذلك العمل في الحكومة أو في القطاع الخاص، وسواء في ذلك العمل في الوظائف أو التعامل والتعاقدات والتوريدات وغيرها.

- ويحدث في بعض الأحيان أن تكون الأقلية قوية اقتصاديًا سواء بجهودها الذاتية أو بسبب دعم خارجي يأتيها كحالة الأقباط في مصر والصينيين في ماليزيا، وقد يحدث حينئذٍ العكس فتتغلق الأقلية

على أبنائها ولا تتيح فرص العمل للأكثرية أو التعامل معها؛ مما يؤدي كذلك إلى إثارة الحساسية والعداء.

- كما يحدث أن يغلق باب بعض الوظائف الحساسة أو المميزة في وجه الأقلية كالوظائف العليا في القوات المسلحة والشرطة والمحافظين ورؤساء الجامعات وعمداء الكليات وغير ذلك.

كما تحرص الأغلبية على أن تكون الرئاسة العليا للدولة منحصرة في أبنائها سواء بالنص الصريح في الدستور (كما في بريطانيا وفي أفغانستان وسوريا)، أو بالممارسة العملية (كما في الولايات المتحدة الأمريكية).

ج- ورغم النص في معظم الدساتير على المساواة بين المواطنين في الحقوق المدنية والسياسية، إلا أن الممارسة الفعلية لقاعدة الأغلبية، وهي إحدى قواعد الديموقراطية تؤدي إلى حرمان الأقلية من التمثيل - الذي يتناسب مع حجمهم - في المجالس النيابية والبلدية إلا إذا كان لهم تمركز خاص في بعض الدوائر يتيح لهم أغلبية فيها، أو كان لمرشح الأقلية شعبية عامة تجعل الأغلبية تنتخبه رغم انتمائه إلى الأقلية (كحالة مكرم عبيد مثلاً).

- وتعالج هذه الحالات باتباع طريقة التمثيل النسبي بطريق الانتخاب بالقائمة بدلاً من الانتخاب الفردي (وإن كانت الأحزاب السياسية لا تراعي ذلك حرصًا على مشاعر الأغلبية وأصواتها، كما حدث من الحزب الوطني المصري)، وكذلك بإعطاء رئيس الدولة حق تعيين بعض أعضاء المجالس؛ مما يتيح فرصة لتمثيل الأقلية ولو بصورة رمزية.

سادسًا: ممارسة حقوق وحريات أخرى :

تحرص الأقليات على ممارسة بعض الحقوق الأخرى التي وإن كانت ثانوية من حيث أهميتها إلا أنها مكملة للحقوق الأساسية التي سبق الإشارة إليها، ومن ذلك :

أ- إجراء عقود الزواج الخاصة بأبنائها، وتبرز أهمية ذلك عند المسيحيين الذين يعتبرون الزواج عقدًا دينيًا بخلاف الحال في الإسلام، حيث لا يوجد رجال دين يضفون بطقوسهم صفة دينية على عقود الزواج.

وقد ترتب على قيام المؤسسات الدينية بإبرام عقود دينية للزواج خلاف العقود المدنية التي تجريها مكاتب الزواج الحكومية إلى قيام تعارض في النتائج القانونية المترتبة على كلا العقدين حتى بالنسبة للطرفين المنتمين إلى نفس الديانة ونفس جنسية الدولة التي يتبعها مكتب الزواج والكنيسة؛ مما أدى إلى قيام الدول بمنع الكنائس والمراكز الإسلامية من إبرام عقود زواج قبل إبرامها في مكاتب الزواج الرسمية.

وإذا كان هذا الإجراء قد حل بعض المشاكل الناتجة عن إبرام عقود دينية دون إبرام عقود مدنية، فلا زالت المشاكل الناتجة عن تعارض الآثار الناتجة عن كلا العقدين لم تحل. ومن أمثلتها بالنسبة للكاثوليك الذين يرون الزواج عقدًا أبديًا بينما تسمح القوانين لهم باللجوء إلى المحاكم لفك عقدة الزواج إذا توافرت الأسباب القانونية وليس الكنسية. وكذلك من أمثلتها بالنسبة للمسلمين الذين يمكنهم تطليق زوجاتهم دون اللجوء للمحاكم أو التقيد بأسباب الطلاق القانونية وقيام الأزواج والزوجات المطلقين بالزواج مرة أخرى دون الحصول على الطلاق القانوني؛ مما يعرضهم للملاحقة بتهمة تعدد الزوجات والأزواج وهي جريمة في الدول الغربية،والحالة الثانية جريمة في الدول الإسلامية.

ب- مسألة الذبائح للحيوانات والطيور، وهي مسألة أساسية للمسلمين واليهود، فبعض البلاد كبريطانيا والدانمرك تبيح ذلك، بينما تمنعه دول أخرى كالسويد وسويسرا مما يترتب عليه عنت كبير.

ج- مسألة ارتداء الحجاب الشرعي للفتيات والنساء كان - ولا زال - مثار مشكلة؛ إذ تمنع بعض الدول دخول المحجبات لمعاهد التعليم كما في فرنسا وتركيا، ويمتد المنع كذلك لدخول أماكن العمل(٥٠) .

د- إقامة مدافن خاصة لموتى الأقلية وما يتطلبه ذلك من الحصول على أرض وتراخيص حكومية.

هـ- جمع تبرعات في داخل الدولة وتلقي تبرعات من الخارج، وما يتطلبه ذلك من تراخيص حكومية.

المبحث الثالث: المشاكل الإجرائية التي تعاني منها الأقليات:

آليات ممارسة أو منع ممارسة الأقليات لحقوقها

عرضنا في المبحث السابق لأهم المشاكل التي تعاني منها الأقليات، وهي تتعلق بأمور تعتبر حقوقًا مقررة في المواثيق الدولية وتنص عليها أو على معظمها على الأقل دساتير وقوانين الدول المختلفة.

ورغم هذا تبقى الشكوى قائمة، مما يبين أن العبرة ليست بالنصوص الواردة في المواثيق والدساتير والقوانين، وإنما بالممارسة الفعلية، ومن هنا كان تخصيصنا هذا المبحث للآليات التي تتبع لتطبيق أو منع تطبيق الحقوق المقررة للأقليات.

أولاً : شروط ممارسة الحقوق :

تقتضي ممارسة الحقوق وضع شروط وأحكام معينة بهدف تنظيم الممارسة وليس الحد منها أو تضييقها. هذا هو الأصل، ولكن الواقع أن الحكومات تتخذ من مبدأ التنظيم ستارًا ومدخلاً للحد من الحقوق وتضييق نطاق تطبيقها، ويبقى اللجوء إلى المحاكم الدستورية والإدارية الصمام الأخير لضمان عدم إساءة الحكومات استخدام سلطاتها ضد الشرعية وسيادة القانون.

هذا هو الوضع بالنسبة لحقوق الإنسان عمومًا، وهو نفس وضع حقوق الأقليات:

أ- وأول قيد نقابله هو مبدأ عدم ممارسة الأقلية لحقوقها إلا إذا كان معترفًا بها كأقلية، وكأن للأقلية حقوقًا تمتاز بها على الأغلبية مع أن حقوق الإنسان العادية إذا كانت محترمة فإن الأقلية ستتمتع بها كالأكثرية، ولكن إهدار حقوق الإنسان عمومًا يلجئ الأقلية إلى التمسك بحقوقها، وهنا يأتي الإهدار الخاص بحقوق الأقلية بقصرها على من تعترف لهم الدولة بهذه الصفة.

ب- وتشترط الدولة شروطًا معينة ينبغي توافرها؛ كي تعترف الدولة للأقلية بصفتها؛ وبالتالي حتى تمارس حقوقها.

أما من لا تنطبق عليه الشروط فيبقى خارج دائرة الممارسة يحاول الدخول إليها حتى يستطيع ممارسة حقوقه.

ومن أهم هذه الشروط :

١- شرط العدد الأدنى للأعضاء اللازم للاعتراف الرسمي بالديانة أو التصريح بإنشاء الجمعية، وكلما كان العدد اللازم قليلاً كان هذا من باب التيسير بينما زيادة العدد تكون من باب التعسير (نزل العدد المطلوب في لاتفيا من ٢٥ إلى ١٠ كما حدد في قانون ١٩٩٧ في روسيا بـ١٠، بينما زيد في أرمينيا من ١٠٠ إلى ٢٠٠).

٢- كما يشترط سن أدنى للعضو يكون عادة ١٨ سنة.

٣- ويشترط قانون أرمينيا لسنة ١٩٩١ أن تكون الديانة كتابية.

قد يبدو هذا الشرط معقولاً لا يصاد الباب أمام العديد من الأديان الوضعية الأمريكية النشأة التي تؤدي كثرتها إلى الحيرة والتشتت وفقدان القداسة أكثر مما تؤدي إلى تنوع العرض، وهي على كل حال نادرًا ما تهتم بقضايا العدالة الاقتصادية والاجتماعية وحقوق الإنسان وإعادة تنظيم العالم، وإنما جل اهتمامها بالمسائل الخلقية كالبغاء والشذوذ الجنسي والإجهاض وغير ذلك.

٤- كما يشترط نفس القانون اقتصار نشاط الجماعة الدينية المراد الاعتراف بها على النواحي الروحية.

ويفرق القانون الروسي سنة ١٩٩٧ بين الجمعيات التي لا تسجل ولا يكون لها شخصية اعتبارية ولا تعفى من الضرائب، وبين الجمعيات المسجلة والتي تعفى من الضرائب.

ويفرق القانون الفرنسي بين الجمعيات الدينية cultuelles وتعفى من الضرائب والجمعيات الثقافية culturelles والتي تخضع لضريبة ٦٠% على الهبات التي تتلقاها، وفي الوقت نفسه تتلقى دعمًا من الدولة (٥١).

٥- وفي الصين يشترط القانون ١٩٩٦ إلى جانب بيان أسماء وعناوين الأعضاء، بيان خطوط الاتصال للجماعة في داخل الصين وخارجها.

٦- كما تشترط قوانين بعض الدول عدم تلقي الجماعة الدينية تمويلاً من خارج البلاد.

٧- ويشترط القانون في النمسا عدم معارضة أهداف ونشاط الجماعة الدينية للعادات الاجتماعية، وسنشير إلى أن هذه الناحية اعتبرت من موانع الاعتراف في عدد من الدول.

٨- ويشترط القانون الروسي لسنة ١٩٩٧ مرور ١٥سنة على ممارسة الكنيسة نشاطها في روسيا قبل الاعتراف بها.

٩- أما اليونان فتترك أمر الاعتراف إلى القضاء الذي يحكم بأن عقيدة المجموعة طالبة الاعتراف جديرة بالاعتراف بها(٥٢).

١٠-هذا، ولا يعتبر الإعفاء الضريبي الذي تتمتع به بعض الجماعات الدينية بمثابة اعتراف بدينها.

ثانيًا: وإذا كانت الشروط السابق الإشارة إليها شروطاً قانونية، فإن الواقع يكشف عن شروط أخرى فعلية تعبر عنها الموانع الجدية أو المفتعلة التي تستند إليها السلطات عند رفض الاعتراف، من أهمها:

١- العبارات التقليدية: تهديد أمن المجتمع، تهديد مصالح الدولة، تعكير النظام الاجتماعي...

٢- مخالفة عادات وتقاليد المجتمع (المكسيك).

٣- اعتبار أن الجماعة المرفوض طلب الاعتراف بها تشوه عقلية الأعضاء، خاصة فيما يتعلق بالمال والجنس (فرنسا).

٤- غرس عقلية معادية للمجتمع تؤدي إلى القطيعة مع الأسرة (فرنسا).

٥- اعتبار كنيسة معينة مؤسسة غير خيرية لعدم إسهامها في القيمة الثقافية والدينية والروحية

للمجتمع (الألماني).

٦- هذا وقد اعتبر أتباع مذهب "شهود يهوه" المسيحي الأمريكي طائفة إجرامية في عدد من البلدان لأسباب متعددة:

- تحريمها أداء الخدمة العسكرية على أتباعها.

- تحريمها المساهمة في الانتخابات على أعضائها.

- تحريمها تحية العلم (سنغافورة).

- تحريمها أداء قسم الولاء للوطن (سنغافورة).

- عدم الولاء اللازم للدولة (ألمانيا).

- تحريمها المشاركة في مسيرة اليوم الوطني (اليونان).

- تحريمها نقل الدم (فرنسا).

ثالثا: كما تكشف دراسة الواقع عن ممارسات فيها انتهاكات لحقوق الأقليات وتضييق منها دون سند قانوني:

أ- قيود في الداخل : تتمثل في عدد من الأمور من أهمها :

١- تطلب الحصول على ترخيص للقيام بالنشاط الديني وبالتبشير (الدعوة) وبإقامة الكنائس والمساجد والأديرة والمدارس الدينية والمؤسسات الخيرية كالمستشفيات والملاجئ (تركيا).

٢- عدم المساواة الفعلية بين الأديان رغم المساواة القانونية بينها، ففي بريطانيا على سبيل المثال التي تعتبر "محايدة أو تعددية"، يحظى المسيحيون واليهود بامتيازات لا تتمتع بها الأديان الأخرى، فضلاً عن الوضع الخاص للكنيسة البريطانية في القانون الإنجليزي، فإن المساعدات تقدم من الدولة إلى المدارس التابعة للكنيسة البريطانية والكنيسة الكاثوليكية (والتي بلغ عدد كل منها أكثر من ٢٠٠٠ مدرسة)، أما المدارس الإسلامية فقد رفض طلبها. كما يظهر التمييز كذلك في العطلات العامة (٥٣).

٣- تجاهل الصفة الدينية للمسلمين والتعامل معهم بصفتهم الإثنية، رغم مخالفة ذلك لطبيعة الإسلام، وما يترتب عليه من تقديم المعونات لهم - إن قدمت - للأنشطة الثقافية والتربوية دون الأنشطة الدينية (٥٤).

٤- اعتبار التبشير أمرًا مخالفا للنظام العامُ (تونس) أو جريمة (أفغانستان).

٥- تطلب الحصول على تصريح قبل عقد الاجتماعات.

٦- اعتبار التدين غير متوافق مع عضوية الحزب الشيوعي؛ وبالتالي حرمان المتدينين من الوظائف المقصورة على أعضاء الحزب (الصين).

٧- تطلب حضور دورات سياسية تنظمها الدولة لمن يرغب الاشتغال كرجل دين قبل ممارسة وظيفته (الصين).

٨- وضع المجموعة الدينية غير المصرح بها تحت المراقبة دون وجود أي اشتباه في وجود مخالفات للقانون.

٩- تدخل الدولة في اختيار الرؤساء الدينيين (المفتي، مسئول الأوقاف، الإمام...).

١٠- تلاعب السلطات في الإحصاءات الخاصة بعدد السكان ونسبة الأقلية.

١١- تزييف وتحريف السلطات لتاريخ الأقلية في كتب الدراسة.

١٢- تحجيم الموضوعات المتعلقة بالأقلية في وسائل الإعلام المملوكة للدولة.

ب- قيود على الاتصال بالخارج :

١٣- تقييد اختيار الرؤساء الدينيين من الخارج، كما يحدث في المذهب الكاثوليكي حيث تقوم الفاتيكان باختيارهم.

١٤- تقييد اتصال الجماعة الدينية مع الجماعات المماثلة عبر الحدود بحجة تحاشي التبعية لجهات أجنبية أو الانضمام إلى تنظيم دولي عبر الحدود.

ج- مواقف الجهات غير الحكومية من الأقليات، ويتمثل في:

١٥- وسائل الإعلام غير الحكومية.

١٦- المجتمع والرأي العام.

١٧- الأفراد كملاك العقارات الذين يمتنعون عن بيع أو تأجير الأماكن المملوكة لهم إلى الجماعات الدينية والمبشرين وغيرهم.

رابعاً : ماذا يعني الاعتراف:

يترتب على الاعتراف الحكومي بالجماعة الدينية عدة نتائج مهمة هي مزايا الاعتراف، ومن أهمها:

١- حق الأقلية في حصول أبنائها على التعليم الديني على النحو الذي شرحناه آنفا.

٢- حق الأقلية في الحصول على المخصصات المالية التي تشملها ميزانية الدولة للنشاط الديني (السويد، ألمانيا، بلجيكا...) ، والتي توزع بين الأديان المختلفة المعترف بها شاملة دين الأغلبية وفقاً للنسبة العددية وللاحتياجات وغير ذلك من الاعتبارات.

٣- حق فتح حسابات بالبنوك باسم الجماعة / الجمعية / الكنيسة / المسجد.

٤- حق تملك العقارات باسم الجماعة / الجمعية / الكنيسة / المسجد.

٥- إعفاء الجماعة / الجمعية / الكنيسة / المسجد من الضرائب (الحالة الفرنسية).

٦- تحصيل الدولة ضريبة دينية من أبناء الطائفة لحساب الطائفة كجزء من ضريبة الدخل.

٧- إعفاء رجال الدين من الخدمة العسكرية.

٨- إعفاء رجال الدين الأجانب (شاملاً المبشرين والدعاة والمدرسين) من تصاريح الإقامة والعمل، وكذلك حق الجمعيات والكنائس والمساجد في كفالة الزوار الأجانب عند الحصول على تأشيرات لدخول البلاد

المبحث الرابع: المرجعية الدولية :

مقدمة:

يلزمنا ونحن بسبيل البحث عن حل لمشكلة الأقليات أن نتوقف عند عدد من المحددات لنفحص مدى حجيتها وصلاحيتها كمرجعية توجه خطى البحث.

ويمكن تقسيم هذه المحددات إلى مجموعتين مجموعة لها مرجعية مطلقة ومجموعة ليس لها مرجعية مطلقة.

وتضم المجموعة الأولى الاتفاقات الدولية والنصوص الدينية.

وتضم المجموعة الثانية الضغوط الدولية، والكتابات الفقهية والفكرية، والممارسات التاريخية.

وبخصوص المرجعيات المطلقة يلزمنا أن نفرق بين مستويين :

١- مستوى خارجي يشمل حالات الأقاليم التي غالبيتها مسلمون، وهي جزء من دولة غير إسلامية أو تابعة لها كحالات المسلمين في يوغوسلافيا السابقة، وفي الاتحاد السوفييتي السابق، وفي

كشمير وغيرها. وهنا لابد من مرجعية دولية تلزم جميع الأطراف.

٢- والمستوى الداخلي الذي يشمل حالات الأقليات الإسلامية داخل دول غير إسلامية وحالات الأقليات داخل الدول الإسلامية، وهنا تكون المرجعية الأولى هي الوضع القانوني داخل الدول التي تعيش فيها الأقلية، ولكن من وراء ذلك مرجعية أخرى دولية لابد من مراعاتها. وفي هذا الإطار تدخل حالات الأقليات الإسلامية في الغرب وفي الهند وحالات الأقليات الكردية والقبطية وفي جنوب السودان وغيرها.

٣- ففي المستويين إذن نجد المرجعية الدولية، ولكنها في المستوى الداخلي هي أضيق نطاقًا أو بتعبير آخر تكون المرجعية الوطنية أكثر اتساعًا.

وتشمل المرجعية الدولية: نوعين من الوثائق: نوع عام يشمل العديد من الدول، ونوع خاص يشمل عددًا محدودًا من الدول ويختص بتنظيم حالة خاصة.

ومن الناحية التاريخية : فقد مر تنظيم موضوع الأقليات عبر عدة مراحل : بدأت بالنظرة الإسلامية التي سنخصص لها المباحث ٦، ٧، ٨ من هذه الدراسة، ثم بدأ اهتمام الغرب بالموضوع مع الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا وما نتج عنه من معاهدات لحماية الأقليات الدينية في الدول المتحاربة، ولحماية الأقليات الدينية عند التنازل عن إقليم من سيادة دولة إلى سيادة دولة أخرى، وأخيراً لاتخاذ الموضوع ذريعة للتدخل في شئون الدول الأخرى (٥٥). وسنركز بحثنا هنا على ثلاث مراحل :

أولاً : الأولى منها بعد الحرب العالمية الأولى بإبرام اتفاقات خاصة بين الحلفاء من جهة، وكل من بولندا وتشيكوسلوفاكيا وصربيا - كرواتيا ورومانيا واليونان من جهة أخرى، تلتها اتفاقات بين عدد آخر من الدول كبولندا ودانزيج، والسويد وفنلندا، وألمانيا وبولندا، ولتوانيا والحلفاء، فضلاً عن إعلانات صادرة عن كل من ألبانيا ولتوانيا ولاتفيا وأستونيا والعراق لها صفة إلزامية وقدمت إلى مجلس عصبة الأمم. وقد أرست هذه الاتفاقات والإعلانات بداية التنظيم الدولي للأقليات، وما شمله في هذه المرحلة من ضمان مجلس عصبة الأمم وإمكان اللجوء إلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي.

ثانيًا: ثم جاءت المرحلة الثانية :

أ- **ميثاق الأمم المتحدة** سنة ١٩٤٥ الذي نصت المادة الأولى منه على مقاصد الأمم المتحدة، ومن بينها (فقرة٣) تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا والتشجيع على ذلك إطلاقًا **بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء .**

وقد كان الرأي السائد عند إنشاء الأمم المتحدة أنه إذا توافرت الحماية المناسبة لحقوق الإنسان لكل فرد فلا حاجة لأحكام خاصة بشأن حقوق الأقليات.

ولذلك اكتفى بالنص على عدم التمييز وعلى المساواة في المعاملة بوصفهما قاعدتين من قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان. ولم يرد في الميثاق ذكر للأقليات.

كما رفض مشروع معاهدة لحماية الأقليات قدمته المجر إلى مؤتمر السلام الذي عقد في لندن سنة ١٩٤٦.

ب- ولم تفلح الاقتراحات الداعية إلى إدراج حكم بشأن الأقليات في **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** سنة ١٩٤٨ الذي لم يشتمل على أية إشارة إلى الأقليات، ولكنه أكد مبدأ عدم التمييز وتوسع فيه حيث نصت المادة الثانية منه على أن: " لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون تمييز بسبب **العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.**

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه **الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد، والبقعة التي ينتمي إليها الفرد** سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود".

ج- وكذلك الحال في **الصكوك الإقليمية** لحقوق الإنسان، إذ نصت على عدم التمييز:

ومن هذه الصكوك الاتفاقية **الأوروبية**، والميثاق الاجتماعي الأوروبي، وإعلان " التعصب تهديد للديموقراطية" (وجميعها صكوك اعتمدها مجلس أوروبا)، والاتفاقية **الأمريكية** لحقوق الإنسان (منظمة الدول الأمريكية)، والميثاق **الأفريقي** لحقوق الإنسان والشعوب (منظمة الوحدة الأفريقية).

وإذا أخذنا على سبيل المثال الاتفاقية **الأوروبية** التي عقدت سنة ١٩٥٠ بين الدول الأعضاء في مجلس أوروبا (**اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية**) نجد أن المادة ١٤ منها تنص على أنه: "لا تخضع ممارسة الحقوق والحريات التي نصت عليها هذه الاتفاقية لأي تمييز أساسه الجنس، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الدين. أو الآراء السياسية، أو أية آراء أخرى، أو الأصل الوطني والاجتماعي، أو **الانتماء إلى أقلية وطنية**، أو الثروة: أو المنشأة، أو أي وضع آخر " .

وهذه الاتفاقية وإن كانت قاصرة على الدول الأوروبية الخمس والعشرين التي انضمت إليها (حتى عام ١٩٩١)، إلا أنها تمتاز بأنها اشتملت على آلية عملية يفتقدها الإعلان العالمي، مثل إنشاء محكمة أوروبية لحقوق الإنسان وإعطاء الفرد حق مقاضاة الدول. وشمول الحماية للأجانب

المقيمين... فضلاً عن أنها اتفاقية ملزمة وليست مجرد إعلان.

د- وقد تدعم مبدأ عدم التمييز باتفاقية منظمة العمل الدولية سنة١٩٧٥ الخاصة بحماية السكان الأصليين أثناء إدماجهم في المجتمعات الاستيطانية.

هـ- وكذلك تدعم المبدأ باتفاقية منظمة اليونسكو سنة ١٩٦٠ الخاصة بالتمييز في التعليم والتي نصت على إمكانية إنشاء مؤسسات خاصة لأغراض دينية ولغوية بقيود معينة.

و- وفي ١٩٦٥/١٢/٢١ صدرت عن الأمم المتحدة اتفاقية دولية لإزالة جميع صور التمييز العنصري، التزمت بموجبها الدول بإخضاع تصرفاتها وسياساتها وقوانينها للمعايير المنصوص عليها (م٢)، وتجريم وإبطال بعض الأفعال (م٤)، كما تضمنت الاتفاقية آلية فحص شكاوى الدول والأفراد والجماعات بواسطة لجنة أنشئت لهذا الغرض، واستبعد من نطاق هذه الاتفاقية التفرقة التي تقيمها الدول بين مواطنيها والأجانب (م٢/١).

والتزمت الدول بمنع وإزالة التفرقة العنصرية في جميع صورها وبضمان حق كل إنسان بصرف النظر عن عنصره أو لونه أو أصله الوطني أو الإثني في الحق في المساواة أمام القانون، خاصة في التمتع بالحقوق التالية:

١- الحق في المعاملة المتساوية أمام المحاكم وجميع الجهات الأخرى الخاصة بالعدالة.

٢- حق الأمن الشخصي وحماية الدولة له من العنف والأذى الجسدي، سواء بواسطة موظفي الحكومة أو أي شخص أو جماعة أو مؤسسة.

٣- الحقوق السياسية خاصة حق الاشتراك في الانتخابات - أن ينتخب وأن يرشح نفسه للانتخاب - على أساس التصويت العام والمتساوي، وأن يشارك في الحكومة وفي إدارة الشئون العامة على أي مستوى وأن يكون له حق متساوي في الحصول على الخدمة العامة.

٤- باقي الحقوق المدنية، خاصة:

- الحق في حرية الحركة والإقامة داخل حدود الدولة.

- الحق في مغادرة أية دولة بما في ذلك دولته، وفي العودة إلى بلده.

- الحق في الجنسية.

- الحق في الزواج واختيار شريكه.

- الحق في التملك منفردًا أو بالاشتراك مع غيره.

- الحق في الميراث.

- الحق في حرية التفكير والضمير والدين.

- الحق في حرية الرأي والتعبير.

- الحق في حرية الاجتماع السلمي والجمعيات.

٥- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، خاصة :

- حق العمل، وحرية اختياره، وظروف العمل العادلة والمناسبة، والحق في الحماية من البطالة، وفي الأجر المتساوي عن العمل المتساوي، وفي الأجر العادل والمناسب.

- الحق في إنشاء النقابات والانضمام إليها.

- الحق في السكن.

- الحق في الصحة العامة، والعناية الطبية، والضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية.

- الحق في التعليم والتدريب.

- الحق في المشاركة المتساوية في الأنشطة الثقافية.

٦- الحق في دخول أي مكان أو الحصول على أي خدمة موجهة لاستعمال الجمهور العام، كوسائل النقل، والفنادق، والمطاعم، والمقاهي، والمسارح، والحدائق (م٥).

ز- وكانت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة قد أنشأت سنة ١٩٤٦ **لجنة فرعية لمنع التمييز ضد الأقليات وحمايتهم** كان من أهم نتائجها إعداد المادة٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التي عقدت سنة ١٩٦٦ ، والتي نصت على أنه: "لا يجوز إنكار حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما، في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين مع جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الإعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم[٥٦].

وتكمل هذه المادة الفقرة ١ من المادة الثانية من الاتفاقية نفسها التي تنص على أن: "تتعهد كل دولة طرف في العهد الحالي باحترام وتأمين الحقوق المقررة في العهد الحالي لكافة الأفراد ضمن إقليمها والخاضعين لولايتها دون تمييز من أي نوع سواء كان ذلك بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها ".

كما تكملها المادة ٢٦ قبلها التي تنص على أن: "جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ومن حقهم التمتع دون أي تمييز بالتساوي بحمايته. ويحرم القانون في هذا المجال أي تمييز ويكفل لجميع الأشخاص حماية متساوية وفعالة ضد أي تمييز، سواء كان ذلك على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها ".

وقد أثارت المادة٢٧ عددًا من التساؤلات:

أولها مسألة التعريف : هل المقصود أن تكون الأقلية أقل عددًا من باقي سكان الدولة ؟

هل لكفاح الجماعة للحفاظ على خصائصها أية دلالة في هذا الخصوص ؟

هل للبعد العددي للأقلية، أو لمدة وجودها أي معنى ؟

ولا شك في أن الإجابة على السؤالين الأولين بالإيجاب .

كما أنه لا شك في أن المقصود بالحماية هم الأفراد وليس مجموعات الأقليات ككيانات جماعية، وذلك للحفاظ على خيار الأفراد في البقاء ضمن الأقلية أو الاندماج بحرية في أغلبية السكان. ومع ذلك يبقى للأفراد الذين يختارون الانتماء إلى الأقلية الحق في ممارسة ذلك مع باقي أعضاء جماعتهم، أي حق الممارسة الجماعية لهذه الحقوق.

أما عن واجب الدولة في هذا الصدد فهو عدم التدخل في حرية الأقلية في مجالات الثقافة والدين واللغة. ومع ذلك ينبغي القول بدور إيجابي للدولة في هذا الصدد حتى يكون هناك معنى لتكرار النص على هذه الحقوق المقررة كذلك للأغلبية؛ وبالتالي يجب على الدولة اتخاذ إجراءات معينة لضمان تقدم أفراد الأقلية في هذه المجالات وللمساواة بينهم وبين باقي السكان في المعاملة. كما يستفاد هذا المعنى الإيجابي لدور الدولة من ضرورة التناسق بين هذه المادة والمادتين ١٣، ١٥ من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (وهما خاصتان بالتعليم والحقوق الثقافية) المعقودة في التاريخ نفسه سنة ١٩٦٦.

ح- وأخيراً ينبغي طرح التساؤل عما إذا كان حق كافة الشعوب في تقرير مصيرها المنصوص عليه في المادة الأولى من كلتا المعاهدتين يمكن أن تطالب جماعات الأقليات بممارسته على أساس اعتبارها شعوبًا؛ وبالتالي تحقيق الاستقلال أو على الأقل الحكم الذاتي؟

للرد على هذا التساؤل يلزمنا مراجعة موجزة لتطور مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها :

١- لقد طبق هذا المبدأ مبكرًا عند استقلال هولندا من الحكم الإسباني، واستقلال أمريكا الشمالية من الحكم البريطاني، وأمريكا الجنوبية عن الدول الأوروبية المستعمرة لها، ثم استخدم لتفكيك

الإمبراطوريات متعددة القوميات : المملكة النمساوية المجرية، والإمبراطورية العثمانية، وروسيا القيصرية.

٢- ثم أثير المبدأ في أثناء الحرب العالمية الأولى كأساس لبناء نظام دولي جديد بعد الحرب وكان من أنصار هذا الاتجاه زعماء الثورة البلشفية الروسية والرئيس الأمريكي ولسون، ولكن لم يلق نجاحًا كاملاً، فبينما طبق في استقلال العديد من شعوب أوروبا الوسطى والشرقية، وفي إقامة نظام الانتداب على الدول العربية تمهيدًا لاستقلالها عن الإمبراطورية العثمانية، وفي المستعمرات الألمانية في أفريقيا والمحيط الهادي وأخيرًا في إقامة نظام لحماية الأقليات في الدول الجديدة وفي الدول المعادية السابقة، بينما طبق في هذه الحالات لم يطبق في مستعمرات دول الحلفاء، كما ضمت أقاليم مهمة إلى دول دون استشارة سكانها، ولم تستشر شعوب ألمانيا والنمسا في تكوين دولة واحدة، بل فرض عليها عدم الوحدة في المستقبل.

٣- وبعد الحرب العالمية الثانية عاد المبدأ إلى الظهور مرة أخرى في ميثاق الأمم المتحدة سواء في نظام الوصاية (المادتين ٧٣، ٧٦ من الميثاق)، أو في أهداف المنظمة نفسها (المادتين ٢/١، ٥٥) واختلف شراح الميثاق في تحديد مداه؛ مما أدى إلى الشعور بأنه مبدأ سياسي أخلاقي أكثر منه مبدأ قانوني. ولكن في المقابل كان الاتجاه إلى تصفية الاستعمار (إعلان ١٩٦٠/١٢/١٤) وفي أعمال لجنة حقوق الإنسان إيجابيًا في اعتبار المبدأ ليس حقا قانونيًا فحسب، بل حقًا من حقوق الإنسان مما أدي إلى ايراده في المادة الأولى في معاهدتي ١٩٦٦، كما تأكد الاتجاه في إعلان ١٩٧٠/١٠/٢٤ (علاقات الصداقة والتعاون) وفي تعريف العدوان (١٩٧٤/١٢/١٤) حيث استثنى صراع حركات التحرير من حظر استخدام العنف، والتي كانت قد اكتسبت وضعًا خاصًا في معاهدات جنيف سنة ١٩٤٩. ورغم التطور الإيجابي في تطبيق مبدأ تقرير المصير في حالة المستعمرات المحررة إلا أن تطبيقه على الأقليات الجنسية والدينية واللغوية ظل مَحل شك وخلاف : ففي الإعلان الصادر في ١٩٦٠/١٢/١٤ الخاص بتصفية الاستعمار رأت الجمعية العامة أن أية محاولة كسر للوحدة الوطنية وسلامة إقليم أية دولة جزئيًا أو كليًا غير مطابقة لأهداف ومبادئ الميثاق. كما أن إعلان الجمعية العامة في ١٩٧٠/١٠/٢٤ الخاص بعلاقات الصداقة رأى أن حكومة أي دولة تمثل كامل الإقليم دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو اللون، ونتيجة لذلك لا يمكن تقبل؛ إدعاء حق تقرير المصير للأقلية التي تعيش في دولة تحكم حكمًا ديموقراطيًا.

٤- ولكن التطورات الأخيرة في عقد التسعينيات من القرن العشرين خاصة بعد تفكك الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا واستقلال بعض أجزائها وكذلك استقلال تيمور الشرقية عن إندونيسيا، لم تعمم آثارها فحرمت القوميات الإسلامية في الاتّحاد السوفييتي السابق وفي يوغوسلافيا السابقة كما حرمت كشمير وجنوب الفلبين من ممارسة حق تقرير المصير؛ مما يؤكد بوضوح ازدواج المعايير الدولية، ويجعلنا من أنصار التفسير الإيجابي الموسع لمبدأ حق كافة الشعوب في تقرير مصيرها

المنصوص عليه في المادة الأولى في كلتا معاهدتي ١٩٦٦ بما يشمل الأقليات الجنسية والدينية واللغوية، بضوابط موضوعية معينة [٥٧].

ط- أصدرت الجمعية العامة في ١٩٨١/١١/٢٥ إعلانًا عن **"التخلص من جميع صور عدم التسامح والتمييز المبني على الدين أو المعتقد"** تضمن التزام الدول بتعديل قوانينها وإصدار تشريعات تمنع أي تمييز وتمكن الجميع من الممارسة العملية للحقوق والحريات الدينية، والتي تضمنت المادة ٦ كأمثلة لها ٩حريات، هي:

١- العبادة أو التجمع ذو الصلة بدين أو معتقد، وإقامة أماكن لهذه الأغراض والمحافظة على استمرارها.

٢- اقامة مؤسسات خيرية أو إنسانية مناسبة والمحافظة على استمرارها.

٣- عمل المواد الضرورية ذات الصلة بشعائر أو عادات الدين أو المعتقد، وحيازتها واستعمالها إلى الحد المناسب.

٤- كتابة المنشورات الخاصة بهذه المسائل وإصدارها وتوزيعها.

٥- تدريس الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

٦- طلب مساهمات طوعية مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات، وتسلمها.

٧- تدريب القيادات المناسبة المطلوبة بالشروط والمواصفات الخاصة بأي دين أو معتقد، وتعيينها وانتخابها أو تعيينها بالوراثة.

٨- مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالعطلات والأعياد وفقا لتعاليم الدين أو المعتقد.

٩- إقامة الاتصالات مع الأفراد والجماعات في مسائل الدين والمعتقد على المستويات الوطنية والدولية والمحافظة على استمرارها.

ثالثا : المرحلة الثالثة : بدأت بإصدار **إعلان ١٩٩٢**، وكانت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بدأت في سنة ١٩٧١ القيام بدراسة خاصة عن حقوق الأقليات الجنسية والدينية واللغوية أتمتها سنة ١٩٧٧ وتقدمت بتوصية إلى لجنة حقوق الإنسان باقتراح استصدار إعلان من الجمعية العامة للأمم المتحدة بتفصيل المبادئ التي تسهل تحقيق أهداف المادة ٢٧ من معاهدة ١٩٦٦.

أ- وقد صدر فعلا هذا الإعلان في **١٩٩٢/١٢/١٨** بالقرار رقم ١٣٥/٤٧ المسمى **"إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، ودينية ولغوية "**.

ويتكون هذا الإعلان - الذي استغرق إعداده ٢١ سنة أخرى - من تسع مواد نورد أهمها هنا وهي المواد ٢، ٣، ٤ :

مادة ٢ :

١- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلي بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة، سرًا وعلانية، وذلك بحرية ودون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز.

٢- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعلية.

٣- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات المشاركة الفعالة على الصعيد الوطني، وكذلك على الصعيد الاقليمي حيثما كان ذلك ملائما، في القرارات الخاصة بالأقلية التي ينتمون إليها أو بالمناطق التي يعيشون فيها، على أن تكون هذه المشاركة بصورة لا تتعارض مع التشريع الوطني.

٤- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في إنشاء الجمعيات الخاصة بهم والمحافظة على استمرارها.

٥- للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتصالات حرة وسلمية مع سائر أفراد جماعتهم ومع الأشخاص المنتمين إلى أقليات أخرى، وكذلك اتصالات عبر الحدود مع مواطني الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية، دون أي تمييز.

المادة ٣ :

١- يجوز للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة حقوقهم، بما فيها تلك المبينة في هذا الإعلان، بصفة فردية وكذلك بالاشتراك مع سائر أفراد جماعتهم، ودون أي تمييز.

٢- لا يجوز أن ينتج عن ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان أو عدم ممارستها إلحاق أية أضرار بالأشخاص المنتمين إلى أقليات.

المادة ٤ :

١- على الدول أن تتخذ، حيثما دعت الحال، تدابير تضمن أن يتسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة، دون أي

تمييز وبالمساواة التامة أمام القانون.

٢- على الدول اتخاذ تدابير لتهيئة الظروف المواتية لتمكين الأشخاص المنتمين إلى أقليات من التعبير عن خصائصهم ومن تطوير ثقافتهم ولغتهم ودينهم وتقاليدهم وعاداتهم، إلا في الحالات التي تكون فيها ممارسات معينة منتهكة للقانون الوطني ومخالفة للمعايير الدولية.

٣- ينبغي للدول أن تتخذ تدابير ملائمة ،كي تضمن - حيثما أمكن ذلك - حصول الأشخاص المنتمين إلى أقليات على فرص كافية لتعلم لغتهم الأم أو تلقي دروس بلغتهم الأم.

٤- ينبغي للدول أن تتخذ، حيثما كان ذلك ملائمًا، تدابير في حقل التعليم من أجل تشجيع المعرفة بتاريخ الأقليات الموجودة داخل أراضيها وبعاداتها وتقاليدها ولغتها وثقافتها. وينبغي أن تتاح للأشخاص المنتمين إلى أقليات فرص ملائمة للتعرف على المجتمع في مجموعه.

٥- ينبغي للدول أن تنظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدم الاقتصادي والتنمية في بلدهم.

ب- وفي ١٩٩٣/١٢/٢٢ أصدر مجلس الأمن قرارًا في إطار الفصل السابع من الميثاق بتشكيل محكمة جنائية دولية لمحاكمة من قاموا في إقليم يوغوسلافيا السابقة بانتهاك القانون الدولي الإنساني سواء معاهدات جنيف لسنة ١٩٤٩ أو قواعد قانون الحرب الأخرى التعاقدي والعرفي، ومن ضمن الجرائم التي ارتكبت ببشاعة وعلى نطاق واسع ما سمي بجرائم التطهير العرقي والاغتصاب المنهجي وهي أسماء جديدة لجرائم قديمة، كما نص نظام المحكمة على مبدأ المسئولية الجنائية الفردية وهو المبدأ الذي استقر منذ محاكمات نورنبرج وطوكيو في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

وفي ١٩٩٤/١١/٨ أصدر مجلس الأمن قرارًا آخر بتشكيل محكمة جنائية دولية للجرائم التي ارتكبت في رواندا والدول المجاورة.

إن هذه الأحداث الوحشية تصنف في إطار جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، ولكن صلتها بموضوع بحثنا واضحة فهي تصعيد لمشكلة عنصرية في الأساس، وقد حاول الأطراف حلها باللجوء إلى الصيغة الفيدرالية واختصاص كل من الأطراف بدويلة لكن بقيت في كل منها أقليات من العنصرين الآخرين وكان حظ البوسنة التعس أن الأقليات بداخلها كانت تستند إلى قوة دولتها الأصلية المجاورة مما جعلها وإن كانت أقلية عددية لكنها مسيطرة عسكرياً مما يلزم معه وضع هذه الحالات موضع الاعتبار عند محاولة تعريف الأقلية، وهو ما أشرنا إليه في المبحث الأول عند تعريف الأقلية.

ج- وقد نشرت اللجنة الفرعية في ١٩٩٣/٨/١٠ تقريراً أعده أحد الخبراء بناء على تكليفها عن "الخبرات الوطنية المتعلقة بالحلول السلمية والبناءة للمشاكل المتعلقة بالأقليات" والمبني على إجابات

٢٦ دولة على أسئلة استبيان أرسل إلى كل الدول. وقد ذكر في مقدمة التقرير "أن حل مشاكل الأقليات لا يمكن ولا ينبغي أن يكون بإنشاء جماعات الأقليات دولاً أو شبه دول " مطهرة" كما حدث في تدمير البوسنة، بل ينبغي أن يكون هناك " تعايش في تعددية ". وقد استعرض التقرير نماذج من الحلول التي درسها، وقد علق أحد الباحثين عليها بأن " نجاحها يرجع فقط إلى ظروف سياسية استثنائية، وأنه نظرًا للفروق الكبيرة بين حالات الأقليات فإن المخرج هو إنجاز حلول متعددة بواسطة اتفاقات ثنائية ".(٥٨)

وتقود هذه النتيجة على الصعيد الدولي إلى بحث المرجعيات الوطنية، وسنتناولها في المبحث التالي:

د- وقد واصلت الأمم المتحدة اهتمامها بموضوع الأقليات:

١- **فأصدرت الجمعية العامة في ١٩٩٣/١٢/٢٠ قرارًا بإعلان العقد الثالث لمحاربة العنصرية** والتمييز العنصري واعتمدت برنامج عمل يشتمل على خمسة عناصر أساسية، هي:

- العمل على المستوى الدولي.
- العمل على المستويين الوطني والإقليمي.
- البحوث والدراسات الأساسية.
- التنسيق والمتابعة.
- المشاورات الدورية.

٢- كما قامت لجنة حقوق الإنسان بتعيين مقرر خاص لشئون الأشكال المعاصرة للعنصرية (٥٩).

وقد أضافت اللجنة إلى مهام المقرر الخاص بحث حالة العمال المهاجرين(٦٠)، كما حددت له حالات السود والعرب والمسلمين وكراهية الأجانب وكراهية الزنوج ومعاداة السامية.

٣- كما أنشئت سنة ١٩٩٥ مجموعة عمل من خمسة أعضاء لتنظيم الحوار بين الحكومات والأقليات والأكاديميين لبحث المشاكل وإيجاد حلول لها (٦١).

رابعًا: مسار المستقبل :

يتجه عمل المنظمة الدولية إلى تطوير حماية حقوق الأقليات من خلال معالجة عدة أمور:

أ- **مشكلة الإلزام القانوني** : ذلك أن العمل يتم من خلال إعلانات واتفاقيات:

١- الإعلانات عبارة عن قرارات تصدر من الجمعية العامة ليست لها قيمة إلزامية للدول فهي

مجرد توصيات يمكن للدول أن تتجاهلها.

وقد حاول الفكر القانوني الدولي تجاوز هذه العقبة بالتفرقة بين نوعين من الالتزام : " الالتزام بسلوك معين " و " الالتزام بالنتيجة "، وإذا كانت توصيات الجمعية العامة لا ترقى إلى مستوى إلزام الدول بسلوك معين، إلا أنها تلزم الدول بتحقيق الأهداف التي تضمنتها هذه التوصيات، مما يضع الدولة التي ترفض ذلك في موقف يتعارض مع صفتها كعضو في الأمم المتحدة على أساس أن المادة ١ فقرة ٣ من الميثاق حددت الهدف العام للمنظمة بأنه "تحقيق التعاون الدولي... على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا... " ومن جهة أخرى فإن إعلانات حقوق الإنسان التي تأخذ صورة توصيات من الجمعية العامة تتضمن "قيمًا" من شأنها أن تنظم السلوك اليومي للأفراد والدول (٦٢).

٢- وإذ تبدو هذه المحاولة غير مقنعة، فقد اتجه التفكير إلى تضمين إعلان ١٩٨١ نصًا يحتوي على التزامات بسلوك معين، وهي المادة ٤ من الإعلان التي تنص على أن :

" ١- تتخذ جميع الدول تدابير فعالة لمنع واستئصال أي تمييز، على أساس الدين أو المعتقد، في الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وفي ممارسة هذه الحقوق والحريات والتمتع بها.

٢- تبذل جميع الدول كل ما في وسعها لسن التشريعات أو إلغائها حين يكون ذلك ضروريا للحئول دون أي تمييز من هذا النوع، ولاتخاذ جميع التدابير الملائمة لمكافحة التعصب القائم على أساس الدين أو المعتقد في هذا الشأن " (٦٣).

٣- ويبقى أن الحل الحاسم هو في عقد اتفاقية دولية ملزمة، وهو ما أوصت به حلقة دراسية عقدت في جنيف سنة ١٩٨٤، وندوة عقدت في بنسلفانيا سنة ١٩٨٥، وأوصت به المقررة الخاصة للجنة الفرعية(٦٤)، نظرا إلى أن النص الوحيد المتضمن في اتفاقية ملزمة هو المادة ٢٧ من اتفاقية ١٩٦٦، أما إعلانا ١٩٨١، ١٩٩٢ فهما مجرد توصيات.

٤- ولا يقف حل مشكلة الإلزام القانوني عند عقد اتفاقية دولية، فهناك ثلاث خطوات أخرى مكملة : **الأولى:** أن مجرد التوقيع على الاتفاقية لا يجعلها ملزمة بل لابد من تصديق الدول عليها، ويتمثل الجهد الدولي إذن في متابعة التصديقات ودعوة الدول التي لم توقع إلى الانضمام، **والثانية:** أن الخبرة الدولية أدت إلى فصل الالتزامات القانونية الجدية في بروتوكول منفصل تشجيعًا للدول أن تنضم إلى الاتفاقية وحدها إن لم تكن راغبة في الالتزام بالبروتوكول، ثم يتمثل الجهد الدولي في الضغط على الدول للانضمام إلى البروتوكول، أما **الثالثة:** فهي أن كثيرًا من الدول تضع بعض التحفظات عند التصديق، ثم يبدأ الجهد الدولي في الضغط لسحب هذه التحفظات.

ب- مضمون الالتزام الدولي :

يتمثل مضمون الالتزام الدولي المطلوب في تعديل الدساتير والقوانين في كل دولة بحيث لا تتعارض مع قواعد الاتفاقية، وفي إصدار ما يلزم من تشريعات؛ لضمان تطبيق معايير الاتفاقية[٦٥].

ويدخل ضمن هذا الالتزام تجريم بعض الأفعال والأقوال، وقد أشارت المقررة الخاصة للجنة الفرعية إلى عدد من أخطر الأفعال والأقوال وفقاً لما هو قائم بالفعل في تشريعات بعض الدول، وهي:

١- منع تشويه سمعة دين أو معتقد، أو أعضائه أو زعمائه على نحو فردي أو جماعي، بالسخرية أو الاحتقار أو الازدراء أو بلغة مهينة، بغية الانتقاص من كرامتهم وإثارة مشاعر العداوة أو البغضاء أو سوء النية تجاههم أو التحريض على هذه الأفعال وعلى المعاقبة عليها (١٣ دولة).

٢- منع استخدام القوة أو التهديد باستخدام القوة ضد الأشخاص أو الجماعات أو المنظمات بغرض إجبارهم على الاشتراك أو الامتناع عن الاشتراك في العبادة أو الطقوس الخاصة بالدين أو المعتقد، أو التحريض على هذه الأفعال وعلى المعاقبة عليها (سبع دول).

٣- منع اعتراض أو إعاقة العبادة أو الطقوس الخاصة بالدين أو المعتقد، وذلك عن طريق أفعال متعمدة للتدخل في التجمعات القانونية المعقودة لهذه الأغراض أو مقاطعتها، أو التحريض على القيام بهذه الأفعال، وعلى المعاقبة عليها (ست دول).

٤- منع ورفض تقديم خدمة، أو حق لشخص أو مجموعة على أساس دينهم أو معتقدهم أو التحريض على مثل هذه الأفعال، وعلى المعاقبة عليها (خمس دول).

٥- منع ومعاقبة انتهاك حرمة شخص أو حقوق مواطنين تحت ادعاء القيام بشعائر دينية (دولة واحدة).

٦- تعكير الوئام الديني (دولة واحدة).

٧- الدعاية للتعصب الأعمى المذهبي أو الطائفي (دولة واحدة).

٨- نشر أقوال أو غيرها من المواد بقصد إهانة المشاعر الدينية للأشخاص الآخرين أو معتقداتهم أو التفوه بمثل تلك الأقوال (دولة واحدة).

٩- التهجم على رجل الدين أو إهانته (دولة واحدة).

١٠- القيام بأفعال تدنيس للمقدسات تسئ إلى المشاعر الدينية الخاضعة للحماية القانونية (دولة واحدة).

١١- تنظيم أو إدارة مجموعة يعتبر نشاطها - الذي يتم تحت قناع من الدعاية للمعتقدات الدينية أو القيام بشعائر دينية - ضارًا بصحة المواطنين أو يعتبر بطريقة أخرى تعديًا على حقوقهم الشخصية، أو من شأنه أن يحرض المواطنين على رفض النشاط الاجتماعي أو القيام بواجبات مدنية أو يسعى لاجتذاب القصر لمثل هذه المجموعة (دولة واحدة) (٦٦).

ج- آليات المتابعة ورصد الانتهاكات :

تتجه المنظمة كذلك إلى تطوير أساليب متابعة تنفيذ الدول لالتزاماتها في مجال حقوق الأقليات، ورصد انتهاكات الدول لهذه الحقوق وتوثيق هذه المعلومات وإتاحتها للجمهور، ووضعت نظامًا خاصًا لكتابة تقارير الدول وتوجيهات لها بهذا الخصوص (٦٧).

د- التربية والتعليم :

توصلت المنظمة إلى نتيجة مفادها أن التعصب والتمييز لا يكمن منشؤها في النظم القانونية للدول فقط وأن الأسباب العميقة تكمن في المجالات الاجتماعية والثقافية، فلابد لإزالة التعصب والتمييز من أن يحدث تغير في مواقف الناس، وذلك إنما يتم عن طريق عملية متناسقة من التعليم الذي يشمل الأسرة والمجتمع. وفي هذا الصدد صدرت توصية من اليونسكو سنة ١٩٧٤، ووثيقة سنة ١٩٧٨ خاصة بتدريس حقوق الإنسان.

وخلاصة ما حوته الوثيقتان هو شمول التدريس جميع مراحل التعليم وأشكاله، وأن المهم هو ممارسة حقوق الإنسان عمليًا ومعايشتها أكثر من شرح أساسها الفلسفي أو مفهومها القانوني أو تطورها التاريخي، وأن المقصود يتمثل في تكوين مواقف الاحترام والتسامح، وما يتطلبه ذلك من برامج لإعداد المعلمين ووضع كتب دراسية...إلخ (٦٨) ، ووسائل ومواد تعليمية مناسبة بهدف تعزيز واحترام حق الإنسان في أن يكون مختلفًا وأن يفكر على نحو مختلف عن غيره من الناس... وذلك لتكوين المواقف وإزالة التحاملات والصور النمطية التي تتكون لدى الأطفال والمراهقين، وكذلك المربين، وأرباب العائلات والموظفين ووسائل الإعلام الجماهيرية (٦٩).

هـ- نظرة نقدية :

المتتبع لأنشطة المنظمة الدولية يلمس مدى البطء والبيروقراطية المؤدي إلى تفويت الهدف من هذه الأنشطة وإبقاء أثرها في نطاق التقارير لا على أرض الواقع، فهي تتبع تخطيطًا كالتالي :

١- دراسة الواقع من خلال ردود الحكومات على استبيانات ترسلها لها، ولا إجبار على الحكومات في إرسال ردود (٤٤ دولة من أصل ١٨٥ دولة هي التي ردت) (٧٠)، بينما المسألة كان يمكن اتمامها بواسطة دراسات يقوم بها خبراء المنظمة؛ لأنها تتعلق بالأوضاع الدستورية

والقانونية،وهي معلنة ومتاحة.

٢- إن فحص هذه الردود يوضح أننا لا نسير في الطريق الصحيح : فنصوص دساتير وقوانين بعض الدول هي على أعلى مستوى المعايير الدولية، بينما هي في الوقت نفسه من أشد الدول انتهاكاً لحقوق الأقليات ، فالنصوص شيء والممارسة شيء آخر.

٣- يتبع هذه الدراسات الإعداد لإعلانات أو اتفاقات دولية تتضمن المعايير المطلوبة والضمانات اللازمة دستوريًا وقانونيًا، ويأخذ الإعداد للإعلان أو الاتفاقية مددًا تزيد أحيانًا على عشرين سنة.

وفي النهاية لا يكون الانضمام للاتفاقية إلزاميًا، وتضع معظم الدول عند الانضمام أو التصديق تحفظات تبدأ بعدها دورة من الضغوط الدولية لرفع هذه التحفظات، كما تتحسب بعض الاتفاقيات لهذه المواقف فتفصل التزامات الدول عن الاتفاقية وتضعها في بروتوكول اختياري بما يتيح للدول الانضمام إلى الاتفاقية دون البروتوكول الذي يشمل في الحقيقة جوهر الالتزام وآلية التطبيق.

٤- تلجأ المنظمة - مع استمرار السعي إلى انضمام الدول ورفع التحفظات - إلى متابعة تنفيذ الدول لالتزاماتها - بطريق التقارير السنوية الاختيارية غالبًا - والمتجهة أساسًا إلى تعديل الدول لدساتيرها أولاً، ثم لقوانينها بعد ذلك لمواءمتها مع المعايير الدولية، وتأخذ كل مرحلة من هذه المراحل ما لا يقل عن خمسة أعوام.

٥- يأتي في نهاية المطاف متابعة التنفيذ على أرض الواقع، والذي يفتقد إلى الآليات والأجهزة الدولية، حيث إن التقارير الوطنية تكون في جميع الأحوال وردية إيجابية للحاضر والمستقبل أيضاً !

والنتيجة أننا نبقى في حلقة مفرغة من التقارير غير المعبرة عن الواقع سواء في رصد الحالة قبل الاتفاقية أو بعدها بما يجعل أثر الجهد الدولي على التغيير ضئيلاً للغاية إن لم يكن معدوماً.

٦- ويبقى أن الخطوات الفعالة تكون على الساحة السياسية، حيث يتم تسييس حقوق الإنسان والاتجار بها في صفقات سياسية واقتصادية تقوم الولايات المتحدة الأمريكية بتسويقها وجنى ثمارها لمصالحها الخاصة خارج إطار المنظمة الدولية. ولعل ما حدث مؤخرًا من استبعادها من عضوية لجنة حقوق الإنسان مؤشرًا على بدء الاتجاه العالمي في التصدي لتجاوزاتها وإعادة التوازن إلى الساحة الدولية، الأمر الذي يمثل شرطًا أساسيًا لقبول الدول بتقييد سيادتها لصالح تطبيق معايير دولية في مجال حقوق الإنسان تشمل جميع الدول، ولا تكون مجرد أداة تستغلها الولايات المتحدة لمصالحها الخاصة.

و- تغيير المفاهيم والسلوك هو الحل:

لقد تنبهت المنظمة الدولية إلى أن مشاكل الأقليات سواء العرقية أو الدينية لا يمكن حلها بإعلانات أو

اتفاقات دولية فحسب ولا بما يترتب عليها من تعديلات دستورية ونصوص قانونية، وإنما يكمن الحل أساساً على الصعيدين الفكري والوجداني، أي في تغيير الأفراد والمجتمعات لأفكارهم ومشاعرهم وسلوكهم بما يجتث الجذور الحقيقية للتعصب والتمييز العرقي والديني، وهو ما رأوا أن تضطلع به منظمة اليونسكو في مجال التربية والتعليم.

وفي رأينا أن منظمة اليونسكو لا تستطيع أن تقوم بأكثر من التخطيط والمتابعة، أما الدور الحقيقي التنفيذي فينبغي أن تقوم به الحكومات والقيادات الدينية على المستويات العالمي والإقليمي والوطني. ولابد تمهيدًا لذلك من المعالجة الجادة لمسألتين : مسألة العلاقة بين القيادات الدينية، ومسألة العلاقة بين الحكومات والقيادات الدينية داخل أراضيها.

١- وتثير المسألة الأولى ضرورة معالجة نظرة كل دين إلى الأديان الأخرى، وذلك بأن تقوم قيادة كل دين بإعداد الدراسات اللازمة، وتقوم اليونسكو بتلقي هذه الدراسات وإعداد ورقة عمل يجتمع على أساسها ممثلو الأديان في لقاءات عامة، وخاصة حتى ينتهي الأمر إلى وثيقة موحدة يلتزم الجميع بضخ أفكارها في صفوف المؤمنين سعيًا إلى اجتثاث جذور التعصب والتمييز، وما يتطلبه ذلك من إعداد الكوادر التي تقوم بتوجيه المؤمنين وتربيتهم ومن إعداد الكتب والمواد العلمية التي تستخدم لهذا الغرض سواء في دور العبادة أو المدارس أو الأسر أو وسائل الإعلام.

٢- وتثير المسألة الثانية معالجة نظرة الحكومات والقادة الدينيين كل منهما إلى الآخر.

وقد تنبهت المنظمة الدولية إلى أن الحكومات تنظر إلى الأديان على أنها منافس لها على السلطة أو على الولاء والانتماء، وكذلك أنها تستخدم سياسة فرق تسد حتى يظل لها دور في السيطرة على الموقف، وهو ما قد تفقده إذا ساد الوئام بين الديانات المتعددة داخل الدولة[٧١].

والمسألة هنا لا تقتصر على علاقة الحكومة بدين الأقلية أو الأقليات فحسب وإنما كذلك بدين الأغلبية بحيث تحصل الأغلبية على الاستقلال-عن الحكومة بالصورة التي تطالب بها الأقليات فلا تتدخل الحكومة في تعيين الرؤساء الدينيين ولا يعتبرون موظفين بالحكومة ولا تستخدم منابر المعابد في تأييد الحكومة أو معارضتها، بل ينصرف اهتمامها إلى وظيفتها التوجيهية والتربوية ولا تتناول من الشئون العامة إلا ما هو متفق عليه من القضايا الوطنية والقومية دون ما هو محل خلاف وما محل مناقشته في النوادي الثقافية والأحزاب السياسية والنقابات والمجالس المحلية والنيابية.

وتنظيم هذه العلاقة يحتاج كذلك إلى دراسات على مستوى كل دولة وإلى حوارات حول أوراق عمل تعدها اليونسكو وتشرف على الحوار حتى يصل إلى وثيقة في كل دولة تحقق المعايير الدولية الحاكمة لهذه العلاقات.

٣- وهناك مسألة ثالثة نظن أن لجنة حقوق الإنسان أولى من اليونسكو برعايتها، وهي المعالجة

الجادة لأوضاع الأقليات العنصرية، وحبذا لو بدئ بمعالجة حالة الأقليات داخل الدول العظمى كحالة الهنود الحمر والزنوج في الولايات المتحدة، وحالة القوميات غير الروسية في الاتحاد الروسي، والمسألة تحتاج إلى تحديد آليات للمتابعة وخطوات للتنفيذ في ضوء المعايير الدولية.

المبحث الخامس: مرجعيات أخرى:

سبق أن أشرنا إلى أن المرجعية الدولية ليست وحدها في الميدان، فهناك :

- الضغوط الدولية.
- الكتابات الفقهية والفكرية للمسلمين ولغيرهم.
- الممارسات التاريخية للمسلمين ولغيرهم.
- القوانين الوطنية، وهنا نتعرض للشريعة الإسلامية.

ونتناول هذه الموضوعات تباعًا، ونخصص للمرجعية الشرعية المبحث السادس.

أولاً - الضغوط الدولية :

وهي لا تشكل من حيث الأصل أي مرجعية على الإطلاق، بل إنها تتنافى مع المرجعية الدولية التي تقرر عدم جواز تدخل أية دولة في الشئون الداخلية لدولة أخرى، بل حتى منظمة الأمم المتحدة لا يجوز لها التدخل في الشئون الداخلية للدول الأعضاء فيها، وذلك وفقًا للمادة (٧/٢) من الميثاق التي تنص على أنه: "ليس في هذا الميثاق ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل، لأن تحل بحكم هذا الميثاق. على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع ".

ومع ذلك نجد أن دولة -كالولايات المتحدة- تفرض سلطتها على غيرها من الدول متدخلة في شئونها، وفي موضوعنا بالذات، أصدر الكونجرس قانونا سنة ١٩٩٨ يتيح للإدارة الأمريكية سلطة متابعة مدى احترام دول العالم كافة للحريات الدينية، وإصدار التقارير عن كل دولة مستخدمة المعايير المزدوجة كما تعودنا منها، ومسيّسة لقضية حقوق الإنسان فتثيرها، أو تسكت عنها وفقًا لمصالحها.

ورغم هذا الوضع الواقعي، يبقى المبدأ قائمًا وهو عدم الانصياع لهذه الضغوط، بل واعتبارها هي ذاتها انتهاكًا للمبادئ الدولية المقررة.

ثانياً - الكتابات الفقهية والفكرية :

١- وبالذات الكتابات الفقهية ما هي إلا اجتهادات بشرية ليس لها إلزام شرعي، فضلاً عن أن هذه الاجتهادات كانت استجابة لظروف زمانية ومكانية مختلفة عن ظروفنا الحالية، وأننا بحاجة إلى اجتهادات جديدة تراعي ظروفنا وتعالج مستجدات الأمور.

٢- في مقابل هذا، وإلى جانبه ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أن الكتابات الفقهية -وإن كانت اجتهادات بشرية- إلا أن موضوعها ومنطلقها هو النصوص الشرعية، فهي لا تخلو من الجانب الديني، ومن جهة أخرى ينبغي ألا نهمل تراثنا ونحدث معه قطيعة معرفية تذوب معه هويتنا.

٣- فالمطلوب -إذن- هو التعامل الإيجابي مع تراثنا الفقهي الذي لا يصل إلى حد إضفاء القداسة عليه، ولا يهمله بالكلية، وإنما يكون بالنقد والتحليل، واستبقاء الصالح والبناء عليه، واستبعاد ما عدا ذلك، مع الوعي الكامل بأنه لا يمثل مرجعية مطلقة بالنسبة لنا.

ب- **ومن أمثلة الآراء الفقهية :** التي تحسب على الشريعة، بينما هي لا تعدو أن تكون اجتهادات بشرية ليس لها قداسة النصوص ولا يتسع المجال هنا لتفسير أو تبرير صدورها عمن قال بها :

١- ما أورده الإمام الماوردي في كتابه " الأحكام السلطانية " (٧٢) حيث ذكر ستة أمور ضمن الالتزامات على أهل الذمة، ووصفها بأنها مستحبة :

١- تغيير هيآتهم وشد الزنار (الحزام).

٢- ألا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لها.

٣- ألا يسمعوهم أصوات نواقيسهم ولا تلاوة كتبهم، ولا قولهم في عزير والمسيح.

٤- ألا يجاهروهم بشرب خمورهم، ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم.

٥- أن يخفوا دفن موتاهم، ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.

٦- أن يمنعوا من ركوب الخيل عتاقا وهجانا، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير.

٢- ما أورده الإمام ابن حزم (٧٣)، من شروط أهل الذمة أن يلتزموا على أنفسهم أن لا يحدثوا شيئاً في مواضع كنائسهم وسكناهم ولا غيرها، ولا بيعة ولا ديرًا ولا قلاية ولا صومعة، ولا يجددوا ما خرب منها، ولا يحيوا ما دثر، وأن لا يمنعوا من مر بهم من المسلمين النزول في كنائسهم من ليل أو نهار، وأن يوسعوا أبوابها للمارة، وأن يُضيقوا من مر بهم من المسلمين للثالث، وأن لا يؤووا جاسوسًا ولا يكتموا غشًا للمسلمين، ولا يعلموا أولادهم القرآن، ولا يمنعوا من أراد الدخول في الإسلام من أهلهم، وأن يوقروا المسلمين وأن يقوموا لهم في المجالس، وأن لا يتشبهوا بهم في

شيء من لباسهم لا قلنسوة ولا عمامــة ولا نعلين ولا فـرق شـعر، ولا يتكلمـوا بكلامـهم ولا يكتبـوا بكتابهم، ولا يركبوا على السروج، ولا يتقلدوا شيئًا من السلاح، ولا يحملوه مـع أنفسـهم ولا يتخـذوه، ولا ينقشوا في حوانيتهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمور، وأن يجزوا مقادم رءوسهم وأن يشدوا الزنـانير علـى أوسـاطهم، وأن لا يظـهروا الصليـب علـى كنائسـهم ولا فـي شـيء مـن طـرق المسـلمين، ولا يجاوروا المسـلمين بموتـاهم، ولا يظـهروا فـي طريـق المسـلمين نجاسـة، ولا يضربـوا النواقيـس إلا ضربًا خفيفًا، ولا يرفعوا أصواتهم بالقراءات لشيء من كتبهم بحضرة المسلمين ولا مع موتـاهم، ولا يخرجوا شعانين ولا صليبًا ظاهرًا ولا يظهروا النيران في شيء من طرق المسلمين، ولا يتخذوا مـن الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، وأن يرشدوا المسلمين، ولا يطلقوا عدوهم عليهم، ولا يضربوا مسلمًا ولا يسبوه ولا يستخدموا به ولا يهينوه، ولا يسمعوا المسلمين شيئًا مـن شـركهم، ولا مـن سـب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا غيره من الأنبيـاء - عليـهم السـلام- ، ولا يظـهروا خمـرًا ولا شربها، ولا نكاح ذات محرم، فإن سكن مسلمون بينهم هدموا كنائسهم وبيعهم ".

٣- ومن بين تلك الآراء الفقهيـة كذلـك موقـف بعـض الفقـهاء مـن الحديـث النبـوي الـذي أخرجـه البخاري في " الأدب المفرد " ومسلم في صحيحه : " عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم : لا تبدءوا اليهود والنصارى بالسلام، واضطروهم إلى أضيق الطرق "؛ حيـث انتهى بعض الفقهاء إلى آراء تتعارض تعارضًا بينًا مع النصوص الشرعية القطعية التي تفرض على المسلمين عدم إيذاء أهل الكتاب، بل والبر في معاملتهم (والتي سنعرضها فيما بعد عنـد الحديـث عن المرجعية الشرعية).

ومـن هـذه الآراء مـا أورده الإمـام الشـوكاني فـي كتابـه نيـل الأوطـار [٧٤] عند شـرحه للحديـث المذكور بقوله: إن المقصود به تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام... " وذهبت طائفة إلـى جـواز ابتدائنا لهم بالسلام، وبعض أصحابنا قال يقول السلام عليك ولا يقول عليكـم بـالجمع، واحتـج هـؤلاء بعموم الأحاديث الواردة في إفشاء السلام، وهو من ترجيح العمل بالعام على الخاص " غير أنه يَـرد على هؤلاء بقوله: " إن ذلك مخالف لما تقرر عند جميع المحققين "... و قال بعض أصحـاب الشـافعي يُكره ابتداؤهم به للضرورة والحاجة... ثم يمضي الإمام الشوكاني مفسـرًا بقيـة الحديـث فيقـول : وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقها، أي الجأوهم إلى المكان الضيق منها. وفيـها دليـل علـى أنه لا يجوز للمسلم أن يترك للذمي صدر الطريق، وذلك نوع من إنـزال الصغـار بـهم والإذلال لـهم. وينقل الإمام الشوكاني عن الإمام النووي قوله : وليكن التضييق (في الطريق) بحيث لا يقـع الذمـي في وهدة، ولا يصدمه جدار أو نحوه.

وقد حرر أ. فهمي هويدي المسألة، وانتهى إلى أن الحديث ينبغي أن يفهم في ضـوء الخصوصيـة المؤقتة التي ارتأتها السياسة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أي أنه إجراء استثنائي

في ظروف استثنائية وأنه ليس مقررًا لقاعدة عامة [٧٥].

ثالثًا- الممارسات التاريخية للمسلمين:

أ- ليست مرجعية لنا، إنما هي صورة لمجتمعات مسلمة واقعية، لبشر يصيبون ويخطئون، ولكنهم في الجملة مسلمون، تحاكمهم إلى الإسلام: فنمدح إيجابياتهم ونفخر بها، ونذم سلبياتهم ولا ندافع عنها، وأقصى ما نفعله معها أن نعذرهم، فقد تكون ظروفهم التي لا نعرفها هي التي أوقعتهم في هذه السلبيات، وهم على كل حال بشر وليسوا ملائكة.

ب- ومن أمثلة الممارسات التاريخية المقصودة هنا:

١- ما أورده الإمام الماوردي، يبدو أنه لم يكن مجرد آراء فقهية بقدر ما كان تعبيرًا عن ممارسات فعلية، وسواء كان الأمر كذلك أو أن الممارسات جاءت تطبيقًا لهذه الآراء الفقهية، فإن الأمور الستة التي عددها الماوردي يمكن اعتبارها أمثلة للممارسات التي ينبغي محاكمتها بمقاييس الإسلام.

٢- ما تناقلته كتب التاريخ والفقه الحديث عما يسمى بـ "عهد عمر" أو "الشروط العمرية" ولم يعثر على صيغة محددة لذلك العهد؛ إذ اختلفت الروايات في شأنه اختلافًا يبعث على الشك من البداية... إذ أن الاختلاف امتد إلى مصدر الرواية ذاته، وأطراف العهد ومكان حدوثه. وموضوع العهد واحد هو التزامات أهل الذمة وواجباتهم، سواء في عبادتهم وكنائسهم، أو في تعاملهم مع المسلمين، أو في أزيائهم ومركباتهم. لكن التفاصيل تختلف اختلافات غير جوهرية. وقد اشترط فيه النصارى (المختلف في تحديد ماهيتهم) على أنفسهم شروطًا منها: عدم إحداث كنيسة في مدينتهم، ولا تجديد ما خرب من كنائسهم، وألا يمنعوا كنائسهم من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار، وأن يوسعوا أبوابها للمارة وابن السبيل... إلخ.

وقد انتهى أ. فهمي هويدي من بحث الموضوع إلى أن هذا "العهد" موضوع ومختلق[٧٦].

جـ- ويقدم جورجي زيدان في كتابه تاريخ التمدن الإسلامي تفسيرًا لبعض هذه الممارسات مؤكدا على أن أهم ما قاساه اليهود والنصارى من الاضطهاد، إنما كان في دور الانحطاط والتقهقر في الأجيال الإسلامية الوسطى، وخصوصًا بعد الحروب الصليبية؛ لأنها كانت السبب في إثارة التعصب بين الأمتين، لما كان من نصرتهم (أي النصارى) الإفرنج سرا. وقدم الكاتب مثلاً على ذلك أن نصارى قارا بين دمشق وحمص كانوا يسرقون المسلمين في أثناء تلك الحروب ويبيعونهم خفية إلى الإفرنج فلما مر بهم السلطان الملك الظاهر أثناء عودته من بعض غزواته سنة ٦٦٤هـ أمر بنهب أهلها وقتل كبارهم، واتخذ صبيانهم مماليك، فتربوا بين الأتراك في الديار المصرية فصار منهم أجناد وأمراء[٧٧].

المبحث السادس: المرجعية الشرعية (النظرة إلى الآخر):

مقدمة :

أ- سبق أن أشرنا إلى أن المرجعية الدولية ليست وحدها فى الميدان، فهناك قوانين وطنية متعددة بتعدد الدول ومختلفة وفقا لمواقفها من الأقليات فى بلادها.

وقد سبق أن عرضنا أمثلة للاختلافات الكثيرة فى المواقف عند عرضنا للمشاكل التى تشكو منها الأقليات.

والذى نريد بيانه هنا هو موقف الشريعة الإسلامية فى الموضوع والتى هى بصورة أو أخرى مرجعية ٦٥ دولة أى ثلث دول العالم، فضلا عن أن ذلك هو موضوع هذا البحث. وحين نتحدث عن الشريعة الإسلامية، فإنما نقصد نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وهى ما نعبر عنه بالمرجعية الشرعية باعتبارها مرجعية مطلقة. أما آراء الفقهاء والممارسات التاريخية فقد سبق الحديث عنها ضمن المرجعيات غير المطلقة.

ب- إطار المرجعية الشرعية:

ونصوص القرآن والسنة ليست على الدرجة نفسها:

١- فتأتى فى الدرجة الأولى النصوص القطعية الورود والقطعية الدلالة، وهى تشمل الآيات القرآنية قطعية الدلالة (المحكمات)، والأحاديث النبوية المتواترة قطعية الدلالة.

يليها فى الدرجة الثانية النصوص القطعية الورود الظنية الدلالة، وهى تشمل: الآيات القرآنية ظنية الدلالة، والأحاديث النبوية المتواترة ظنية الدلالة.

ثم فى الدرجة الثالثة النصوص ظنية الورود قطعية الدلالة، وهى تشمل: أحاديث الآحاد قطعية الدلالة.

وأخيرا فى الدرجة الرابعة تأتى النصوص ظنية الورود ظنية الدلالة، وهذه تشمل: أحاديث الآحاد ظنية الدلالة.

٢- وأهمية ترتيب النصوص فى هذه الدرجات هو أن النص الأدنى درجة لا يعتبر معادلا للنص الأعلى منه درجة، والتعادل بين نصين متعارضين شرط لإعمال قواعد الترجيح فى أصول الفقه، بينما فى حالة عدم التعادل فلا مشكلة إذ يجرى إعمال النص الأعلى درجة.

٣- ويتبع فى تمحيص قطعية الورود مناهج علوم الرواية التى هى أعلى ما عرفته الإنسانية من ضوابط تمحيص الرواية.

كما يتبع فى تمحيص قطعية الدلالة قواعد اللغة التى نزل بها النص وهى العربية، كما تتبع قواعد نقد المتن (الدراية) وعدم الاقتصار على قواعد نقد الرواية[٧٨].

جـ- ترد بمناسبة موضوع البحث - فقه الأقليات - عدة أمور منهجية تستدعى التنبيه إليها، لعل من أهمها:

١- أن الموضوع حظى باهتمام المجتمع الدولى، وعقدت بشأنه بعض العهود الدولية، كما أعلنت بعض الإعلانات، وإذا كانت القيمة الإلزامية للإعلانات محل شك - وإن كنا نرى خلاف ذلك كما سبق وأوضحنا - فإن القوة الإلزامية للعهود محل اتفاق، وهنا يرد الوجوب الشرعى لالتزام الدول الإسلامية - التى انضمت إلى هذه العهود - بمضمونها، خاصة وأنها لا تخالف الشريعة الإسلامية **﴿ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾** [المائدة:١] **﴿والموفون بعهدهم إذا عاهدوا﴾** [البقرة: ١٧٧].

وهذه العهود من النوع التشريعى الدائم، وليست من النوع الخاص المؤقت، ويترتب على ذلك أن تتكون منها - مع الأحكام الشرعية التى سنأتى على ذكرها - منظومة واحدة وإن اختلفت مصادرها.

٢- أن من بين مبادئ القانون الدولي الذي تلتزم به الدول الإسلامية بحكم انضمامها إلى منظمة الأمم المتحدة، والتزامها بميثاقها وبالنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، الذي ينص على اعتبار العرف الدولي مصدرًا من مصادر القانون الأولى (م٣٨ من النظام). من بين هذه المبادئ مبدأ المعاملة بالمثل[٧٩].

ومبدأ المعاملة بالمثل مقرر في الشريعة الإسلامية [٨٠]، فقد قال صلى الله عليه وسلم: "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به"، وقال تعالى: **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾** [البقرة: ١٩٤] **﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾** [الأنفال:٦١]، **﴿فإن قاتلوكم فاقتلوهم﴾** [البقرة :١٩١] **﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾** [التوبة:٧].

والمعاملة بالمثل مقيدة بالفضيلة فى الإسلام، فإذا انتهك الأعداء حرمة نساء المسلمين فلا ينتهك المسلمون حرمة نسائهم، وإذا قتلوا النساء والذرية الضعاف فلا يفعل المسلمون ذلك، وإذا كانوا يجيعون الأسرى حتى يموتوا جوعًا فلا يفعل المسلمون ذلك، وإذا كانوا يمثلون بالقتلى فلا يفعل المسلمون مثلهم[٨١].

وبناء على ما سبق، فإن مراعاة هذا المبدأ الشرعي أولا، والدولي ثانيًا، يفرض علينا أن ننظر في

كل مسألة من مسائل الأقليات من زاوية الأقليات غير المسلمة في بلاد الإسلام، ومن زاوية الأقليات الإسلامية خارج بلاد الإسلام ونقيسها فى الحالين بمقياس واحد.

٣-بقى أن نشير - ونحن بصدد بيان الإطار المنهجى - إلى قاعدة شرعية نص عليها الحديث النبوى عن أبى هريرة " الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"[٨٢].

ومقتضى هذه القاعدة فيما نحن بصدده أن خبرات المجتمعات الإنسانية المختلفة والمجتمع الإنسانى ككل التى ثبت صوابها لا تثريب على المسلمين فى الأخذ بها والإفادة منها، بل وبنص الحديث النبوى فهم أحق بها، أى بأخذها وضمها إلى منظومتهم المعرفية والقيمية والإجرائية حسب الأحوال.

النظرة إلى الآخر

نورد فيما يلي الإطار الشرعي الضابط لموضوع الأقليات من نصوص الكتاب والسنة، وما يتفق معهما من آراء الفقهاء والممارسات التاريخية، وذلك تحت مجموعتين من المحاور: الأولى منهما: "النظرة إلى الآخر " تشمل عددًا من المحاور الفكرية والشعورية، ثم تأتى الثانية "العلاقة مع الآخر" مشتملة على عدد من المحاور العملية.

أولاً- وحدة الأصل الإنسانى، وكرامة الإنسان، مطلق الإنسان:

أ- وحدة الأصل الإنسانى: حيث نبه القرآن مخاطبًا الناس عمومًا:

١-{يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا}[الحجرات:١٣]

٢- {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا} [النساء :١].

٣- عن أبى هريرة (رضى الله عنه) أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قال: "... الناس بنو آدم وآدم من تراب"[٨٣].

٤- أعلن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى حجة الوداع: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وأباكم واحد..."[٨٤].

ب- كرامة الإنسان، مطلق الإنسان:

حيث نبه القرآن إلى أن تكريم الله إنما هو للإنسان، مطلق الإنسان، لا فرق فى ذلك بين جنس وجنس، أو عرق وعرق، أو عنصر وعنصر:

١ـ﴿ولقد كرمنا بنى آدم – إلى قوله تعالى-وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[الإسراء:٧٠]

٢ـ ﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾ [التين: ٤].

٣ـ ﴿وصوركم فأحسن صوركم﴾ [غافر :٦٤، التغابن:٣].

٤ـ ﴿قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا...﴾ [البقرة :٣٤، الأعراف :١١، الإسراء :٦١، الكهف :٥٠، طه :١١٦].

٥ـ ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة...﴾ [البقرة :٣٠].

فهذا التحسين لصورة الإنسان الخلقية والشعورية، وتفضيله على كثير من المخلوقات هو الذى أهله لخلافة الأرض(٨٥).

ثانياً- وحدة الدين: ولم يقف التنبيه الربَّانى عند وحدة الأصل، بل نبَّه كذلك إلى وحدة الدين "إن ربكم واحد" (مسند أحمد جزء من الحديث رقم ٢٢٣٩١).

أ- نعم الشرائع متعددة:

﴿... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا...﴾[المائدة :٤٨].

﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ [المائدة:٤٨].

﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات...﴾ [البقرة: ١٤٨].

ب- ولكن العقيدة فى الأصل واحدة، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك طالما كان المصدر واحد سماويًا منزلاً، فالحق واحد لا يتعدد.

وقد تنوع تعبير القرآن الكريم عن هذه الحقيقة:

١- فتارة يعبر عن وحدة الدين تعبيرًا عامًا:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه﴾ [المائدة: ٤٨]

٢- وتارة يعتبر الإسلام ملة إبراهيم:

﴿قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم دينا قيمًا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ [الأنعام :١٦١].

﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفًا وما كان من المشركين﴾ [النحل: ١٢٣].

٣- وتارة ينبه أهل الكتاب (اليهود والنصارى) إلى الكلمة السواء بينهم وبين المسلمين باعتبار الأديان الثلاثة ورثة ملة إبراهيم:

﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ [العنكبوت: ٤٦].

﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ [آل عمران: ٦٤].

٤- وتارة يوسع الدائرة بعض الشيء بحيث تشمل غير اليهود والنصارى: الصابئين.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ [البقرة : ٦٢].

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ [المائدة : ٦٩].

٥- وتارة يصرح بإضافة جميع الأنبياء ولا يقتصر على ملة إبراهيم:

﴿وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى، وما أوتى النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾[البقرة:١٣٥، ١٣٦].

﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما انزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران: ٨٤، ٨٥].

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب﴾ [الشورى: ١٣].

﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾[الأنعام: ٤٨].

﴿يا بنى آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى، فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ [الأعراف: ٣٥].

وقد عبّر الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن ذلك فيما رواه أبو هريرة قال: "الأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد وأنا أولى الناس بعيسى بن مريم..."الحديث(٨٦).

٦- وتارة يكتفى بإسلام الوجه لله والإحسان أو بالإيمان والاستقامة - دون إشارة إلى ديانة معينة - كشرط للخلاص: (ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون) :

﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾[البقرة: ١١١،١١٢].

﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ [الأحقاف:١٣].

ثالثا: سنة التنوع: نبـه الإسلام إلى سنة التنوع بصوره المختلفة:

أ- فهناك تنوع الدين الذى أشرنا فيما سبق إلى جانبه الإيجابى (المشترك بين الأديان)، أما ما اختلفوا فيه فقد وردت الآيات الموضحة لذلك:

١- **﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾** [البقرة: ٢١٣].

٢- **﴿إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب﴾** [آل عمران: ١٩].

٣- **﴿... ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾** [البقرة: ٢٥٣].

٤- **﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون﴾** [يونس: ١٩].

٥- **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعًا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾** [المائدة: ٤٨].

٦- **﴿ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة**

هى أربى من أمة إنما يبلوكم الله به وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون * ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون﴾[النحل:٩٢،٩٣].

٧- ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين* إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ [هود: ١١٨،١١٩].

أي أن:

- الناس كانوا أمة واحدة ثم اختلفوا.

- الاختلاف حدث بعد أن جاءتهم البينات.

- الاختلاف كان بغيًا.

- لو شاء الله لجعل الناس (أو أعادهم بعد الاختلاف) أمة واحدة.

- الحكمة الإلهية من ترك الاختلاف هو الابتلاء للناس والتسابق بينهم فى الخيرات، فالله خلقهم للاختلاف؛ ومن هنا كان الاختلاف سنة إلهية.

ب- وهناك التنوع العرقي:

١-﴿يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾[الحجرات:١٣]

٢- ﴿الذى خلقك فسواك فعدلك * فى أى صورة ما شاء ركبك﴾ [الانفطار: ٧، ٨].

٣- ﴿وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع﴾ [الأنعام :٩٨].

جـ- وهناك تنوع اللغة:

د- وتنوع اللون:

١- ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض. واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ [الروم:٢٢].

٢- ﴿ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ [فاطر : ٢٨].

رابعاً- هدف التنوع التعارف والتكامل والتعاون واستباق الخيرات:

أ- التنوع بصوره المختلفة آية من آيات الله، ونعمة من نعمه، هدفه التعارف بين الناس لا التنافر، والتعاون لا التباغض، والتنافس في الخير لا في الشر.

﴿ يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات :١٣].

يقول الرازي: إن الإنسان يحتاج إلى التمييز بين الأشخاص، فيكون بالبصر فخلق اختلاف الصور، وقد يكون بالسمع فخلق اختلاف الأصوات، وقيل المراد اختلاف اللغة: كالعربية والفارسية والرومية وغيرها. والأول أصح(٨٧).

ويقول الزمخشري: لاختلاف الألسنة والألوان وقع التعارف، وإلا فلو اتفقت وكانت ضربًا واحدًا لوقع التجاهل والالتباس، ولتعطلت مصالح كثيرة(٨٨).

ويقول رشيد رضا: في إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته، وفي التذكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته، ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر، وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتعادي والتقاتل"(٨٩). وصدق الله: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾** [المائدة: ١٢].

وفي المنتخب: "لكل أمة قبلة تتجه إليها في صلاتها حسب شريعتها السابقة، وليس في ذلك شيء من التفاضل،وإنما التفاضل في فعل الطاعات وعمل الخيرات، فسارعوا إلى الخيرات وتنافسوا فيها"(٩٠).

ويقول أبو زهرة: "وإن هذا التعارف يجعل كل فريق ينتفع بخير ما عند الفريق الآخر، وتكون خيرات الأرض كلها لابن هذه الأرض وهو الإنسان، فلا يختص فريق بخير إقليمه ويحرم منه غيره، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه فالإنتاج كله للإنسانية كلها، ولا سبيل لذلك إلا بالتعاون والتعارف الإنساني، فالتفرقة الإقليمية؛ لتستغل الأرض في كل أجزائها وكلها للجميع. وفي سبيل ذلك التعارف حث القرآن الكريم على السعي والضرب في الأرض طلبا للرزق وطلبا لهذا التعارف الإنساني، وليحصل أهل كل إقليم على ما عند الآخرين(٩١). وصدق الله العظيم: **﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا﴾** [البقرة: ٢٩].

ب- هذا هو هدف التنوع، وليس هدفه -إذن- تعالى فريق من البشر على فريق واحتقارهم وكراهيتهم أو استغلالهم، أو معاداتهم، أو محاولة إبادتهم والتخلص منهم.

لقد عرفت البشرية ممارسات كثيرة من هذا القبيل منذ فجر التاريخ حين رفض إبليس أمر ربه

قائلاً: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف: ١٢]، مروراً بنظرة اليهود ثم اليونان ومن بعدهم الرومان إلى غيرهم من البشر، حتى وصلنا إلى العنصرية المعاصرة فى صورها المختلفة : الجنس الأبيض والسامية، والنازية، والصهيونية، والاستكبار الأمريكي، والقائمة لا تنتهي.

خامساً- وأمام الجاهليتين القديمة والمعاصرة يعلن الإسلام رفضه لكل أنواع التمييز :

أ- فبخصوص التمييز العرقى:

١- أعلن الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى حجة الوداع: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربى على عجمي ولا لعجمى على عربى ولا أسود على أحمر ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى"(٩٢).

٢- عن جبير بن مطعم أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية"(٩٣).

٣- عن أبى هريرة (رضى الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : "من قاتل تحت راية عِمِّية يدعو إلى عصبية أو يغضب لعصبية فقتلته جاهلية"(٩٤).

٤- عن أبى هريرة (رضى الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن خرج على أمتى يضرب برها وفاجرها لا يتحاشى من مؤمنها ولا يفى لذى عهدها فليس منى، ومن قاتل تحت راية عُمية يدعو إلى عصبية أو يغضب لعصبية فقتل فقتلته جاهلية"(٩٥).

٥- عن أبى هريرة (رضى الله عنه) ان النبى (صلى الله عليه وسلم) قال: "ليدعن رجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التى تدفع بأنفها النتن، وقال: إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقى وفاجر شقى، الناس بنو آدم وآدم من تراب"(٩٦).

٦- عن جابر بن عبد الله (رضى الله عنهما) قال: كنا فى غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصارى: يا للأنصار! وقال المهاجرى: يا للمهاجرين! فسمعها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: ما هذا؟ فقال: كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصارى: يا للأنصار! وقال المهاجرى: يا للمهاجرين! فقال النبى (صلى الله عليه وسلم): "دعوها فإنها منتنة"(٩٧).

٧- وعن أبى ذر (رضى الله عنه) قال: قاولت (خاصمت) رجلاً عند النبى (صلى الله عليه وسلم)

فقلت له: يا ابن السوداء، فقال النبى (صلى الله عليه وسلم) "طف الصاع طف الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل"، قال أبو ذر: فاضطجعت وقلت للرجل قم فطأ على خدى"(٩٨).

٨- عن عبّاد بن كثير الشامى (من أهل فلسطين) عن امرأة منهم يقال لها فسيلة بنت واثلة بن الأسقع قالت: سمعت أبى قال: سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقلت يا رسول الله، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: لا، ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم"(٩٩).

ب- أما بالنسبة للتمييز اللغوى - وهو مرتبط بالتمييز العرقى - فقد أذاب الإسلام هذا العنصر بالنسبة للعرب أنفسهم، وهم من أشد الناس تفاخرًا بالأنساب والأحساب، كما أنهم كانوا حملة الدين الجديد إلى العالم أجمع، وذلك حين اعتبر العروبة عنصرًا ثقافيًا لا عرقيًا فقد وضع الرسول (صلى الله عليه وسلم) تعريفا جديدا للعروبة:" إنما العربية باللسان فمن تكلم العربية فهو عربى". فإذا لاحظنا حرص المؤمنين من غير العرب على تعلم العربية؛ لأنها لغة القرآن والعبادة واعتبارهم بالتالي عربا، بل وحماسهم لخدمة قضايا اللغة والدين كما حدث لسيبويه والبخاري ومسلم وعشرات غيرهم، أدركنا مدى نجاح الإسلام فى إذابة عنصر التمييز اللغوي؛ وبالتالي العرقي في مجتمعه.

جـ- أما التمييز بسبب الدين:

وحتى لا تطغى الأكثرية العددية على الأقلية العددية فتظلمها وتضطهدها، فقد حمى الإسلام الأقلية الدينية بأن رفعها إلى مستوى الأغلبية، وجعلهما طرفين فى عقد واحد هو عقد الذمة، وأسبغ عليه صفة القداسة؛ إذ جعلها ذمة الله ورسوله وليست ذمة المسلمين فحسب، وتكررت الوصية إلى الأكثرية بحسن معاملة الأقلية الدينية (أهل الذمة):

١- فقد روت أم المؤمنين أم سلمة (رضى الله عنها) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أوصى عند وفاته فقال: "الله الله فى قبط مصر، فإنكم ستظهرون عليهم، ويكونون لكم عدة وأعوانا فى سبيل الله"(١٠٠).

٢- وعن أبى عبد الرحمن الحبلى - عبد الله بن يزيد - وعمرو بن حريث أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "... فاستوصوا بهم خيرا، فإنهم قوة لكم، وبلاغ إلى عدوكم بإذن الله" - يعنى قبط مصر(١٠١).

٣- وعن أبى ذر (رضى الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيرا، فإن لهم ذمة ورحما"، وفى رواية: "إنكم ستفتحون مصر، وهى أرض يسمى فيها القيراط فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهلها، فإن لهم ذمة ورحما"، أو قال: "ذمة وصهرا"(١٠٢).

٤- وعن كعب بن مالك الأنصارى قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: "إذا فتحت مصر فاستوصوا بالقبط خيرا، فإن لهم دما ورحما"، فى رواية: "إن لهم ذمة ورحمًا" يعنى أم إسماعيل منهم[١٠٣].

د- وحين نفى الإسلام العصبية والتمييز، ولأنه يهدف من وراء التنوع إلى إثارة التنافس على فعل الخير بينهم، وضع القرآن معيارًا للتميز هو التقوى:

١- ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات:١٣].

٢- ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ [المائدة: ٤٨].

٣- وقال النبى (عليه السلام): "ألا لا فضل لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى"[١٠٤].

سادساً: المواطنة :

المواطنة[١٠٥] مفهوم قديم يعبر عن الانتماء السياسى أو الولاء السياسى لفرد إلى كيان.وهو غير الانتماء القومى، وغير الانتماء الدينى.

فهذه الانتماءات لا تتطابق، ولكنها تتقاطع فيكون بينها عموم وخصوص.

أ- وقد أكد الإسلام هذا المعنى:

١- بداية قبل الهجرة، حين ضم بلالاً الحبشى وصهيبا الرومى وسلمان الفارسى إلى جانب الذين أسلموا من العرب من قبائل شتى، ضمتهم جميعًا أمة الإسلام على اختلاف أصولهم العرقية أى انتماءاتهم القومية. فهنا الانتماء الدينى هو الأصل، وهو مختلف عن الانتماء العرقى.

٢- وبعد الهجرة تأكد استقلال كل من الانتماء العرقى والانتماء الدينى عن الانتماء السياسى، حين ظهر هذا الأخير فى وثيقة المدينة التى ضمت المهاجرين والأنصار من المسلمين مع يهود المدينة فى ولاء سياسى واحد، فصلت الوثيقة أحكامه:

فقد نصت الوثيقة على أمة العقيدة: "أن المؤمنين والمسلمين من قريش (المهاجرين) ويثرب (الأنصار) ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس".

ونصت على أمة السياسة: "يهود بنى عوف أمة مع المسلمين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة".

٣- ثم أكد القرآن الكريم عدم التطابق بين هذا الانتماء السياسى وبين الانتماء الدينى:

﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير﴾(الأنفال ٧٢).

٤- أى أن الذميين - بلغة الفقهاء - من أهل دار الإسلام[١٠٦].

٥- وقد ظلت هذه الدوائر الثلاث - السياسية والقومية والدينية - حتى يومنا هذا فى حركة مستمرة تضيق إحداها أو تتسع، وتتقاطع إحداها مع الأخرى أو تستوعبها، ولكنها تظل متمايزة دائماً.

٦- ونتيجة هذا التقاطع يضم الانتماء السياسى (المواطنة) أجناسًا مختلفة؛ فتتكون أقليات عرقية ولغوية، وأديان مختلفة؛ فتتكون أقليات دينية، ويبقى الرباط السياسى هو المواطنة.

٧- وقد حاول المستشار طارق البشرى تأسيس المواطنة على معيار المشاطرة فى تحرير البلاد من الاستعمار واستقلالها وتوحيدها، واستخراج معايير فقهية لضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم من مبدأ الولاء والصفاء[١٠٧].

ولا نرى داعياً لهذا التأسيس؛ لأن مفهوم المواطنة قد تأسس منذ وثيقة المدينة وآية الأنفال، على النحو الذى سبق بيانه، فلم يعد بنا حاجة إلى إعادة تأسيسه، ولكنه إضافة تأكيد للتأسيس الأول.

ب- أهل الكتاب إذن من مواطنى الدولة الإسلامية يدخلون فى دائرة الولاء السياسى للدولة الإسلامية، ويبقى بعد ذلك أن نشير إلى نوع آخر من الولاء هو الولاء الاجتماعى[١٠٨] المؤدى إلى السلام الاجتماعى.

وإذا كان الولاء السياسى يرتب واجبات وحقوقًا قانونية، فإن الولاء الاجتماعى يرتب واجبات وحقوقاً شعورية متبادلة : واجب غير المسلمين فى كبح جماح مشاعر العداء تجاه المسلمين، وحقهم - إن هم فعلوا ذلك - فى كسب المسلمين ومودتهم، فضلاً عن أن نقسط إليهم أى نعدل معهم، وهو مأمور به دائمًا حتى مع الأعداء **﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾** [المائدة: ٨].

وحتى تتضح معالم هذه العلاقة الشعورية، نستعرض عددًا من آيات القرآن الكريم التى تصف المشاعر السلبية المطلوب انتزاعها من قبل غير المسلمين، وربط موقف المسلمين الشعورى بإنجاز غير المسلمين لواجبهم.

والمتمعن فى هذه الآيات يجد أن:

١- بعضها اقتصر على النهى عن موالاة غير المسلمين، وأن ولاية هؤلاء الأصلية إنما هى لبعضهم البعض كما فى الآيات التالية:

- ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾ [آل عمران :٢٨].

- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور﴾ [الممتحنة: ١٣].

- ﴿بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما * الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فإن العزة؛ لله جميعا -إلى قوله تعالى- يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانًا مبينًا﴾ [النساء:١٣٨، ١٣٩إلى١٤٤]

- ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض، إلا تفعلوه تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير﴾ [الأنفال :٧٣].

٢- وبعضها الآخر اقتصر على بيان سلبيات غير المسلمين، دون ذكر النهى عن موالاتهم بسبب ذلك كما فى الآيات التالية:

- ﴿ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارًا حسدًا من عند أنفسهم من بعد ماتبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة:١٠٩].

- ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير﴾ [البقرة: ١٢٠].

- ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ [البقرة: ١٠٥].

- والأسباب التى ذكرتها الآيات هى:

- أن غير المسلمين لن يرضوا عن المسلمين حتى يتبعوا ملتهم ويتركوا الإسلام، وهو لانزال نراه فى موقف حركات التبشير والغزو الفكرى والإعلامي والاجتماعى الموجه إلى المسلمين.

- أن غير المسلمين لا يريدون الخير للمسلمين، ولا يحبونهم حتى وإن أحبهم المسلمون، والمواقف الدولية المعاصرة فى القضايا الاقتصادية والسياسية والعسكرية شاهد على ذلك. وهم حريصون على إشاعة الفساد فى حياة المسلمين وإلحاق الضرر الشديد بهم، وظهور البغضاء منهم والعداوة للمسلمين.

- أن غير المسلمين ينقضون عهودهم إذا استطاعوا ووجدوا فى ذلك مصلحتهم، والتاريخ القديم والمعاصر ملىء بالشواهد على ذلك.

٣- وأن بعضها الثالث قد جمع بين بيان السلبيات وترتيب النهى عن الموالاة بسبب ذلك، كما فى الآيات التالية:

- ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾ [آل عمران: ١٤٩، ١٥٠].

- ﴿كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين * كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون * اشتروا بآيات الله ثمنا قليلاً فصدوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون * لا يرقبون فى مؤمن إلاً ولا ذمة وأولئك هم المعتدون﴾ [التوبة: ٧-١٠].

- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم - إلى قوله تعالى- تسرون إليهم بالمودة -إلى قوله تعالى- إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء وودوا لو تكفرون﴾ [الممتحنة: ١، ٢].

- ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان...﴾ [المجادلة:٢٢].

- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور * إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط﴾ [آل عمران: ١١٨-١٢٠].

- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدى القوم الظالمين - إلى قوله تعالى- إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا - إلى قوله تعالى- ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوًا ولعبًا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين * وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزوًا ولعبًا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾ [المائدة: ٥١-٥٨].

٤- وأن البعض الرابع صرح بما كان يمكن استنباطه بطريق مفهوم المخالفة، وهو أن النهى عن الموالاة يرتفع إذا ارتفعت أسبابه، فلا يكون هناك مانع من التعاون، وتصرفات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه تمت فى هذا الإطار (١٠٩)، وذلك كما فى الآيات التالية:

- ﴿ترى كثيرًا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفى العذاب هم خالدون * ولو كانوا يؤمنون بالله وبالنبى وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرًا منهم فاسقون * لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون*وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق...﴾ [المائدة: ٨٠-٨٣].

- ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم * لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ [الممتحنة: ٧-٩].

جـ- ويأتى بحث وضع الأجانب طبيعيًا فى سياق البحث فى المواطنة، وهكذا كان فى أدبيات التراث الإسلامى؛ حيث يتلازم بشكل شبه دائم البحث عن الذميين مع البحث عن المستأمنين. ولعل الاتجاه الدولى الأخير فى ضم بعض الفئات ومن بينها الأجانب إلى الأقليات من حيث استحقاق الحماية ما يفسر هذا المنحى القديم فى تراثنا الإسلامى.

والمستأمن هو شخص دخل الديار الإسلامية على غير نية الإقامة فيها، بل يقيم مدة معلومة بعقد يسمى عقد الأمان أو بمجرد منح الإقامة، وذلك يكون بقصد الاتجار أو السياحة أو الزيارة، وإقامته تكون محدودة بمدة قابلة للتجديد، فإن أخذت إقامته صفة الدوام تحول إلى ذمى.

المبحث السابع: المرجعية الشرعية (العلاقة مع الآخر)

لم يكتف الإسلام بالجانب النظرى الذى أوضحنا محاوره فى المجموعة السابقة من الضوابط، لكنه بالإضافة إلى ذلك وضع مظاهر عملية تعبر عن نظرته إلى الآخر فى صور التعامل العملى معه، ونورد هنا محاور هذه المجموعة الثانية:

أولاً- مقتضيات الأغلبية وخصوصيات الأقلية:

أ- من مقتضيات الأغلبية - وهذه إحدى قواعد الديموقراطية - أن تقرر الأغلبية نظام حياة المجموع.

ب- ولكن مقتضيات الأغلبية لا يجوز أن تخل بحقوق الأقلية فى المحافظة على خصوصياتها،

وإلا ذابت واندمجت فى الأكثرية وزالت هويتها، وهذا ما نلمسة حاليًا فى الغرب من الحرص على إدماج الأقليات، ولكن الإسلام كان حريصًا على المحافظة على خصوصيات الأقلية، واعتبر حمايتها ذمة الله ورسوله كما سبق أن أشرنا.

وهذا الحرص من الشريعة الإسلامية على حماية خصوصيات أهل الذمة هو أكبر ضمان لحمايتها، ذلك أن الشريعة فى الدولة الإسلامية تمثل مرجعيتها العليا التى لا يجوز للقوانين الوضعية أن تخالفها، وبهذا الضمان لا يمكن للأغلبية بقرار تتخذه وفقا لقواعد الديموقراطية أن تنتهك حقوق الأقلية، ويكون قرارها - إن صدر - باطلاً لا أثر له من الناحية الشرعية والدستورية والقانونية(١١٠).

كما أن حقوق الأقلية المستندة إلى الشريعة الإسلامية لا تخضع لمبدأ المعاملة بالمثل فلا يجوز انتهاكها فى حالة انتهاك غير المسلمين لحقوق الأقليات المسلمة المقيمة لديهم(١١١).

ومن أبرز مظاهر هذا الحرص قاعدة: "أمرنا أن نتركهم وما يدينون".

وبهذا يكون الإسلام قد قام بحماية غير المسلم مرتين: مرة حين ساوى بينه وبين المسلمين، ومرة حين حمى خصوصياته الملية والعرقية من الذوبان أو الإذابة والدفاع عنها بالقوة نفسها التى يحفظ فيها للمسلم ذلك، فكأن لغير المسلم مزية على المسلم فى هذا الإطار(١١٢).

جـ- وتتميز عبقرية الإسلام فى المعادلة التى تجمع بين تحقيق مقتضيات الأغلبية ومساواة الأقلية بها من ناحية، وبين المحافظة على خصوصيات الأقلية من ناحية أخرى، بين:"لهم مالنا وعليهم ما علينا"، وبين: "أمرنا أن نتركهم وما يدينون"، وهذا ما ستبرزه النقاط التالية:

ثانياً- حرمة الدم والمال:

أ- فى السنة:

١- قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم -: "من آذى ذمياً فقد آذانى، ومن آذانى فقد آذى الله"(١١٣).

٢- وقال صلى الله عليه وسلم : "من آذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"(١١٤).

٣- وجاء فى عهد النبى (صلى الله عليه وسلم) لنصارى نجران: "ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس ربا ولا دم جاهلية...."(١١٥)

ب- في عمل الخلفاء:

١- كان عمر بن الخطاب يسأل الوافدين عليه من الأقاليم عن حال أهل الذمة، خشية أن يكون أحد من المسلمين قد أفضى إليهم بأذى، فيقولون له: "ما نعلم إلا وفاء" (أى بمقتضى العهد والعقد الذى بينهم وبين المسلمين)(١١٦).

٢- وكان على بن أبى طالب (رضى الله عنه) يقول: "إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"(١١٧).

جـ- في الفقه:

١- حكى ابن حزم فى "مراتب الإجماع" أن من كان من الذمة وقصده العدو فى بلادنا، وجب الخروج لقتالهم حتى يموت (أى المسلم) دون ذلك، صونًا لمن هم فى ذمة الله - تعالى - وذمة رسوله (صلى الله عليه وسلم)؛ لأن تسليمه إهمال لعقد تلك الذمة(١١٨).

٢- وعلق القرافى على ذلك بقوله : "فعقد يؤدى إلى إتلاف النفوس والأموال - صونا لمقتضاه من الضياع - إنه لعظيم"(١١٩).

٣- وجاء فى مطالب أولى النهى - من كتب الحنابلة - أنه يجب على الإمام حفظ أهل الذمة ومنع من يؤذيهم، وفك أسرهم، ودفع من قصدهم بأذى إن لم يكونوا بدار حرب، بل كانوا بدارنا، ولو كانوا منفردين ببلد... فقد جرت عليهم أحكام الإسلام وتأبد عقدهم، فلزمهم ذلك كما يلزمه للمسلمين(١٢٠).

د- قتل المسلم بالذمى:

اختلف الفقهاء فى وجوب القصاص على المسلم قاتل الذمى أو المستأمن إلى أربعة أقوال: منها قول الحنفية بقتل المسلم بالذمى، وقول أبى يوسف صاحب أبى حنيفة بقتل المسلم بالمستأمن أيضًا.

وذهب إلى هذا الرأى الشعبى والنخعى وابن أبى ليلى وعثمان البتى، وذلك لعموم النصوص الموجبة للقصاص من الكتاب والسنة، ولاستوائها فى عصمة الدم المؤبدة، ولما روى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قتل مسلمًا بمعاهد، وقال: "أنا أكرم من وفى بذمته"(١٢١). ونحن نأخذ بهذا الرأى. وقد رجَّحه المودودى وعبد القادر عودة وعبد الكريم زيدان(١٢٢).

هـ- الأصل فى وجوب الدية بقتل المسلم أو الذمى أو المستأمن خطأ قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطئًا ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليمًا حكيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

١- وهذا ما نص عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية[١٢٣].

٢- وقد اختلف الفقهاء فى مقدار دية الذمى والمستأمن، ونحن نأخذ برأى الحنفية والزيدية وسفيان الثورى وغيرهم فى أن دية غير المسلم كتابيا كان أو غير كتابى كدية المسلم[١٢٤].

و- ومن مقتضيات الخضوع لأحكام الدولة كذلك **تطبيق باقى القوانين الجزائية** عليهم بما يضمن الأنفس والأموال والأعراض، ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين الأمور المشتركة بينهم وبين المسلمين، كتحريم الزنا والسرقة والقتل والقذف، فهذه وأمثالها يخضعون فيها لأحكام الشريعة، وبين الأمور التى يعتقدون حلها لهم كشرب الخمر وأكل لحوم الخنزير فيقرون عليها ولا عقوبة عليهم فى ذلك على ألا يتم إظهار ذلك بين المسلمين، ويرى المودودى وعبد القادر عودة تطبيق الأحكام الشرعية على الجميع فى جميع الجرائم. ونحن من هذا الرأى[١٢٥].

ز- حكم **أموال أهل الذمة** حكم أموال المسلمين فى حرمتها[١٢٦]، فلهم مطلق التصرف فى أموالهم كما هو الحال بالنسبة للمسلمين.

ثالثا- وجوب القسط :

أ- وضع الإسلام قاعدة عظيمة فى التفرقة فى معاملة غير المسلمين على أساس موقفهم العملى من المسلمين: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون} [الممتحنة: ٨-٩].

وقال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾** [المائدة:٨].

فحصر منع البر (فى الآية ٩ الممتحنة) على من قاتل وأخرج وظاهر (أى أصحاب الموقف العملى)، بينما لم يمنع البر والولاية عن غيرهم (كما فى الآية ٨ الممتحنة) حتى وإن كانت الكراهية قائمة (شنآن فى آية المائدة) طالما أنه ليس هناك موقف عملى من جانبهم[١٢٧].

أما القسط أو العدل فهو مأمور به مع الجميع لعموم الآية **﴿إن الله يأمر بالعدل﴾** [النحل:٩٠]، والآية: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾** [الحديد:٢٥]، والآية **﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾** [النساء:٥٨]، والآية **﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾** [الشورى: ١٥]، وإنما جاء التأكيد فى آيتي: الممتحنة (٨)، المائدة (٨) على العدل فى حالة مظنة الظلم للخلاف فى الدين والكراهية.

ب- ويقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "ألا من ظلم معاهدًا أو انتقصه (حقا) أو كلفه فوق

طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة" [١٢٨].

وقد نفذ ذلك فى عهده (صلى الله عليه وسلم) لأهل نجران (النصارى) أنه "لا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر"[١٢٩]، مقررًا بذلك مبدأ المسئولية الفردية والعقاب الفردى.

جـ- واستمر تطبيق ذلك فى الخلافة الراشدة[١٣٠] والدولتين:الأموية[١٣١] والعباسية[١٣٢]، بنماذج رائعة تزخر بها كتب التراث.

رابعًا- المساواة :

أ- ولأن الناس جميعًا أصلهم واحد وإلههم واحد، والله كرمهم باعتبارهم بشرًا: {كرمنا بنى آدم}، **﴿خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾** [التين: ٤] ، فإن المساواة بين الناس تكون نتيجة طبيعية لذلك.

ذكر الإمام الكاسانى فى البدائع حديثا لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) رواه الدارقطنى مرسلاً أنه قال فى وصيته لأحد قادته: "... فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين...."[١٣٣].

ب- وتتمثل المساواة من الناحية العملية فى عدد من المظاهر:

١- المساواة أمام القانون.

٢- المساواة أمام القضاء.

٣- المساواة فى التوظف والحقوق السياسية.

٤- المساواة فى الانتفاع بالمرافق العامة.

٥- المساواة أمام التكاليف العامة (الضرائب والخدمة العسكرية).

١- أما المساواة أمام القانون فمقررة، وقد عرضنا تحت عنوان "حرمة الدم والمال (ثانيا)" لمبدأ المساواة أمام القانونين الجزائى والمدنى. فلا تختلف حقوق وواجبات غير المسلمين إلا فيما يقتضيه اختلاف العقائد؛ لأنه كما أن التسوية بين المتساوين عدل فإن التسوية فى الأوضاع غير المتساوية ظلم، وفى ذلك تأكيد لمبدأ المساواة لا استثناء منه - كما يقول الشهيد عبد القادر عودة: "فحمل المسلمين على ما يخالف عقيدتهم أو الذميين كذلك هو طعن فى مبدأ العدالة والمساواة، كأن يحمل الذمى على ترك الخمر أو المسلم على منع الطلاق" [١٣٤].

٢- أما المساواة أمام القضاء فقد عرضنا لها تحت عنوان وجوب القسط (ثالثًا).

٣- والمساواة فى التوظيف والحقوق السياسية: الأصل هو حق الذمى فى تولى الوظائف العامة

فى الدولة الإسلامية - إذا توافرت فيه بطبيعة الحال شروط الوظيفة، وامتاز فيها عن غيره من المتقدمين لشغلها.

وقد ذكر د. محمد حميد الله أن النبى (صلى الله عليه وسلم) سمَّى سفيرًا له فى الحبشة هو عمرو بن أمية الضمرى وهو غير مسلم[١٣٥]،كما سمَّى فى وظائف تعود إلى الدولة عددًا من المشركين لتعليم القراءة والكتابة، كما كلف بعض المشركين بمهام استعلامية (تجسس).

وسمَّى عمر بن الخطاب فى ديوانه عددًا من الكتبة الذميين، واتسع نفوذ هؤلاء فى الدولة الإسلامية حتى كان منهم الوزراء وغيرهم[١٣٦].

وقد انفرد سعيد حوى بمنع شغل غير المسلمين لأية وظيفة من وظائف الدولة[١٣٧].

المناصب العليا:

ويستثنى الفقهاء منصبى الخلافة العامة ووزارة التفويض المسماة الآن رئاسة الوزراء (أما وزارة التنفيذ فلا خلاف فى جواز تقليدها لغير المسلم)، ويشترطون الإسلام فيمن يتولاهما[١٣٨].

ويأخذ بعض الفقهاء المعاصرين بهذا الرأى، بينما يميل آخرون إلى غيره، فيرى البعض أن الشروط التى نص عليها الأقدمون روعى فيها أن الوظيفة كان يمارسها الفرد بينما أصبحت الآن تقوم بها مؤسسات يختص كل منها بجانب من الوظيفة، بل ويمر كل جانب بمراحل يقوم بكل منها أشخاص متخصصون؛ وبالتالى فلم يعد هناك وجه لاشتراط الدين، ويكفى أن الدستور نص على أن دين الدولة الإسلام وأن الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع[١٣٩].

ويرى البعض الآخر أن الإمامة العظمى لا تتحقق إلا فى حالة وحدة المسلمين فى دولة واحدة، أما الدولة القطرية المعاصرة فلا ينصرف شرط الإسلام إلى رؤسائها ومن باب أولى إلى رئيس الوزراء[١٤٠].

والذى نراه فى هذا الخصوص أنه إذا أمكن التساهل فى أمر رئيس الوزراء، فيبقى رئيس الدولة

-كرمز لها- لابد من توافر شرط الإسلام فيه فى البلاد التى يكون غالبية أهلها مسلمون، واشتراط أن يكون رئيس الدولة من دين معين بل ومن مذهب معين فى بعض البلاد أمر معتاد ومنصوص عليه أحيانًا فى الدساتير، وأحيانًا يكتفى بجريان العرف عليه، على النحو الذى أوضحناه فى المبحث الثانى.

ممارسة الحقوق السياسية:

بقيت بعض مسائل مستحدثة تتعلق بحق أهل الذمة فى الترشيح للمجالس النيابية[١٤١]،وحقهم فى

التصويت فى الاستفتاء على اختيار رئيس الدولة، وفى انتخاب أعضاء المجالس النيابية. ولا إشكال فى حقهم فى كل هذه الأمور، وهذا هو مقتضى المواطنة على النحو الذى شرحناه فى (سادسا أعلاه)[١٤٢]. ويرى المودودى حصر حقهم فى العضوية والتصويت فى المجالس البلدية والمحلية، دون المجالس القومية[١٤٣].

٤- **أما المساواة فى الانتفاع بالمرافق العامة** : فمقررة كذلك، وسنعرض لأحد تطبيقاتها المهمة (فى التأمينات الاجتماعية) تحت عنوان البر (سادسًا).

٥- **بقيت المساواة أمام التكاليف العامة**: الضرائب والخدمة العسكرية التى يسميها البعض ضريبة الدم. وقد ربط الإسلام بينهما؛ بسبب الطابع الدينى الذى يتسمان به، فالزكاة أحد أركان الإسلام والجهاد ذروة سنام الإسلام؛ ولذلك فالأصل إعفاء غير المسلمين من أدائهما وأن يستبدل بهما ضريبة خاصة لغير المسلمين هى الجزية[١٤٤]، بحيث يعفى من أدائها من يقبل منهم أداء الخدمة العسكرية وهذا ما عليه رأى الفقه قديمًا وحديثًا[١٤٥] وما مورس بالفعل تاريخيًا[١٤٦] ولم يعد محل إشكال فى الوقت الحاضر إذ الخدمة العسكرية عامة لجميع المواطنين، ومن يشعر بحرج دينى من أدائها (وهو ما يسمى الاستنكاف الضميرى من أداء الخدمة العسكرية) يكلف بخدمة مدنية.

٦- **بقى توضيح لبس وقع فيه الفقه والممارسة قديما، وهو فهم الصغار الوارد فى الآية الكريمة:** ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾ [التوبة: ٢٩] بأنه الإذلال، ورتبوا على ذلك نتائج عملية، بينما الفهم السليم لمعنى الكلمة - فى سياق التاريخ - هو القبول بالولاء السياسى للدولة والخضوع لأحكامها[١٤٧]، وهو ما لم يكن واضحًا حين لم يكن مفهوم الدولة قد تبلور بوضعه الحالى، حيث جميع المواطنين قابلون بالولاء السياسى للدولة وكذلك الأجانب الذين يعيشون على أرض الدولة والذين يوقعون عند طلب تأشيرة الزيارة أو الإقامة على احترام قوانين البلاد.

جـ- وتطبق أحكام الشريعة الإسلامية على معاملات المستأمن المالية، وعلى ما يرتكبه من جرائم، أما زواجه وطلاقه فتطبق عليه أحكام ديانته.

فوضع المستأمن – قديما - هو فى الوقت الحاضر وضع الأجنبى الذى يحصلّ على تأشيرة لدخول البلاد وإذن للإقامة بها، سواء كان غير مسلم فى بلاد الإسلام أو مسلما فى بلاد غير إسلامية.

فالمسلم المقيم فى بلد غير إسلامى لا يصح أن يعتبر نفسه مقيما فى دار الحرب، كما تسوغ للبعض نفوسهم ذلك؛ فيستبيحوا الحرمات فى ذلك البلد اعتمادًا على هذا الاعتبار الخاطئ[١٤٨]، وتوقيعه على طلب الحصول على تأشيرة الدخول أو الإقامة يتضمن التزامًا صريحًا أو ضمنيًا باحترام قوانين ذلك البلد.

خامسًا- الموضوعية وعدم التحيز

أ- يأتى الحديث عن الموضوعية وعدم التحيز امتدادًا طبيعيًا للحديث عن وجوب القسط وعن المساواة، أو بعبارة أخرى هو تطبيق لهما فى مجالات الحياة الواسعة المرنة التى لا تخضع التصرفات فيها لضوابط قانونية يحتكم بشأنها إلى القضاء، ولكنها تخضع لمعايير الدين أمام محكمة الضمير، وأعنى بالتحديد مواقف تعصب وتحيز الأكثرية ضد الأقلية أو الأقلية ضد الأكثرية.

فعلى سبيل المثال، لو وضعت شركة فى إعلان لها لشغل وظيفة شرطًا فى المتقدم أن يكون من ديانة معينة لأمكن مقاضاتها على أساس التمييز بسبب الدين، أما إذا لم تعلن هذه الشرط وإنما نفذته بالفعل عند الاختيار، بأن استبعدت من ينتمى إلى الديانة التى لا تريدها، فإنها تفلت من المساءلة القانونية، ولكن يبقى أنها مخطئة بمعايير الدين أمام محكمة الضمير.

ب- لقد كان الرسول الكريم يتعامل فى حياته اليومية دون أى تمييز: كان يقترض من اليهودى، ويفتقده إذا غاب، ويقف لجنازته إذا مرت به، أى أنه كان يتعامل تعاملاً موضوعيًا لا تحيز فيه ولا تعصب. ولننظر إلى النصوص:

١- عن أنس (رضى الله عنه) أنه مشى إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) بخبز شعير وإهالة سنخة، وقد رهن النبى (صلى الله عليه وسلم) درعا له بالمدينة عند يهودى: وأخذ منه شعيرا لأهله، ولقد سمعته يقول: ما أمسى عند آل محمد (صلى الله عليه وسلم) صاع بر، ولا صاع حب، وإن عنده لتسع نسوة"[١٤٩]

٢- وعن عائشة (رضى الله عنها) أن النبى (صلى الله عليه وسلم) اشترى طعاما من يهودى إلى أجل ورهنه درعا من حديد". [١٥٠].

٣- عن عائشة (رضى الله عنها) قالت: توفى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ودرعه مرهونة عند يهودى بثلاثين صاعاً من شعير، وقال يعلى حدثنا الأعمش: "درع من حديد"، وقال مصلى حدثنا عبد الواحد حدثنا الأعمش وقال: رهنه درعا من حديد[١٥١].

٤- عن أنس (رضى الله عنه) قال: كان غلام يهودى يخدم النبى (صلى الله عليه وسلم) فمرض فأتاه النبى (صلى الله عليه وسلم) يعوده، فقعد عند رأسه فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم (صلى الله عليه وسلم) فأسلم، فخرج النبى وهو يقول: الحمد لله الذى أنقذه من النار[١٥١].

٥- عن جابر بن عبد الله (رضى الله عنهما) قال: مر بنا جنازة فقام لها النبى (صلى الله عليه وسلم) وقمنا به فقلنا: يا رسول الله إنها جنازة يهودى، قال "إذا رأيتم الجنازة فقوموا"[١٥٢].

٦- وبلغة الفقهاء: الذمي في المعاملات كالمسلم[١٥٣]. ومعاملة أهل الذمة جائزة وإن كانوا يستحلون بيع الخمر والخنازير ويعملون بالربا[١٥٤].

هكذا ينبغي أن يكون المسلم فيتعامل مع من يريد التعامل معه من سباك أو ميكانيكي أو كهربائي أو غيرهم من الحرفيين، ومن طبيب أو مهندس أو بنك أو تاجر أو غيرهم من المهنيين، على أساس موضوعي: من حيث إتقانه لصنعته، والتزامه بالمواعيد، ومناسبة أسعاره، لا على أساس التحيز ضده أو لصالحه بسبب ديانته أو عنصره أو غير ذلك من الاعتبارات.

جـ- **ونفس الشيء في المجال السياسي:** أن يتم التصويت في الانتخابات والاستفتاءات على أساس موضوعي، وأن يتم اتخاذ المواقف داخل المجلس النيابي بين التجمعات والأحزاب المختلفة على أساس اختيار الشخص الأصلح والرأي الأصوب والموقف الأسلم.

د- وكذلك الحال **عند الاختيار للوظائف**، سواء منها الحكومية أو في القطاع الخاص، لا ينبغي أن يكون لاعتبار الدين أو العنصر دخل لا إيجابًا ولا سلبًا في الاختيار.

فعن عائشة (رضي الله عنها) قالت: "واستأجر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر رجلاً من بني الديل هاديًا خرِّيتًا، وهو على دين كفار قريش فدفعا إليه راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال براحلتيهما صبح ثلاث"[١٥٥].

وهذا لا يمنع بطبيعة الحال أن يشترط في ظروف معينة شرط الدين، كمدرس الدين في المدرسة، أو إمام المسجد، أو قس المعبد فهنا يكون الاشتراط موضوعيًا لا تثريب عليه.

سادسًا- البر:

أ: ١- مرت بنا الآية الكريمة: {**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين**} [الممتحنة: ٨] حينما كنا نتحدث عن القسط، الآية نفسها تستوقفنا هنا عند الحديث عن البر، بر من لم يقاتل المسلمين ولم يخرجهم من ديارهم.

٢- ونجد النبي (صلى الله عليه وسلم) ينفذ هذه الآية في هدنة الحديبية، حين بلغه أن قريشا أصابتهم جائحة، فأرسل مع حاطب بن أبي بلتعة إلى أبي سفيان خمسمائة دينار ليشتري بها قمحا ويوزعه على فقراء قريش[١٥٦].

والهدنة لا تنهي حالة الحرب ولكنها توقف العمليات الحربية فحسب، ومع ذلك قام الرسول بهذا العمل الإنساني الرائع مع من قاتلوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم.

٣- وروى أبو عبيد القاسم في كتابه "الأموال" عن سعيد بن المسيب أنه قال: "إن رسول الله

(صلى الله عليه وسلم) تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود فهى تجرى عليهم"(١٥٧).

٤- وقال ابن عباس: كان أناس لهم أنسباء وقرابة من قريظة والنضير، وكانوا يتقون أن يتصدقوا إليهم فنزل قوله تعالى: **﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾** [البقرة: ٢٧٢](١٥٨).

ب: ١- وقد سجل خالد بن الوليد في صلحه مع أهل الحيرة: "وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت المال، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام"(١٥٩).

٢- وعمر بن الخطاب يقرر -أيضًا- هذا المعنى، فقد مر بقوم مجذومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجرى عليهم القوت(١٦٠).

٣- وروى الإمام أبو يوسف فى كتابه "الخراج" أن عمر بن الخطاب مر بباب قوم وعليه سائل يهودى يقول: شيخ كبير ضرير البصر، فقال له عمر: ما ألجأك إلى هذا؟ قال: الحاجة والجزية، فأخذ عمر بيده، وذهب إلى منزله وأعطاه شيئًا ثم أرسل إلى خازن بيت المال، وقال له: انظر إلى هذا وأمثاله، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، وقرأ قوله تعالى: **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾**، وقال: والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب ووضع عنه الجزية وعن ضربائه(١٦١).

٤- وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على البصرة عدى بن أرطاة: "... وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه، وضعفت قوته، وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه.... وذلك أنه بلغنى أن أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس. فقال ما أنصفناك، أن كنا أخذنا منك الجزية فى شبيبتك ثم ضيعناك فى كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه"(١٦٢).

جـ- وقد ذهب مجتهدون وعلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم، مثل: الإمام زفر من الحنفية، وبعض فقهاء التابعين والزيدية وبعض الإباضية، ومن المحدثين د.عبدالكريم زيدان وغيرهم، ذهبوا إلى جواز صرف الزكاة إلى الذمى إما باعتباره فقيرًا أو مسكينًا أو من المؤلفة قلوبهم يرجى إسلامهم. والمؤلفة قلوبهم(١٦٣) ضربان: كفار ومسلمون. والكفار نوعان: من يرجى إسلامه؛ فيعطى لتميل نفسه إلى الإسلام، ومن يخشى شره؛ فيرجى بعطيته دفع شره وكف غيره معه. ولقد روى عن ابن الخطاب فى قوله تعالى: **﴿إنما الصدقات للفقراء﴾**. قال هم زمنى أهل الكتاب، استدل فى فرضه راتبًا لعجوز يهودى من بيت المال بنفس الآية قائلا: وهذا من مساكين أهل الكتاب ونقل صاحب

المنار جواز ذلك عن الزهري وابن سيرين قائلاً: وحجتهم عموم لفظ الفقراء. وقال عكرمة في هذه الآية: لا تقولوا لفقراء المسلمين مساكين إنما المساكين مساكين أهل الكتاب. وأجاز الشيخ محمد أبو زهرة إعطاء الزكاة لمساكين أهل الذمة بشرط العجز المطلق[٦٤].

هذا رغم أن أهل الكتاب لا يدفعون الزكاة التي هي مورد هذا الإنفاق، فمن باب أولى إذا أخذت منهم الزكاة على أنها ضريبة ، كما ذهب د. القرضاوي إلى جواز ذلك، فحينئذ يعتبرون أعضاء في نظام الإسلام التكافلي ويصبح الإنفاق عليهم حقاً لهم وليس براً وتطوعاً كما هو في غير هذه الحالة.

سابعًا - حل الطعام والزواج :

ويأتي حل الطعام والمصاهرة طبيعيًا في سياق جو البر والمودة. يقول الله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان﴾ (المائدة: ٥).

فالعلاقة المباحة هنا علاقة شرعية ندية شأنها شأن الزواج بالمسلمات : مهر، وإحصان، وزواج لا سفاح.

ومن ثمرات هذا الزواج السكينة والمودة والرحمة بين الزوجين، كما قال تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم: ٢١).

كما أن مقتضى الزواج أن يثمر المصاهرة وهي رابطة طبيعية أخرى مع رابطة الدم والنسب، كما قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا﴾ (الفرقان: ٥٤). ومن مقتضى هذه المصاهرة أن يكون أهل الزوجة أصهاراً الزوج، ويكون أبوها جداً لأولادهما، وأمها جدة لهم، وإخوانها أخوالا لهم، وأخواتها خالات لهم، وهذه كلها توجب لهم حقوقا من صلة الرحم، وإيتاء ذي القربى[٦٥].

بقي أن نقول: إن تحريم زواج المسلمة من الكتابي إنما هو بسبب عدم إيمان الكتابي بأصل دينها، بخلاف زواج المسلم من الكتابية، حيث إنه مؤمن بأصل دينها وبنبوة نبيها مما يجعلها في إطار عقيدته، أما الكتابي فلا يؤمن بنبوة محمد؛ وبالتالي تكون المسلمة خارج إطار عقيدة الكتابي فلا يستقيم التعايش الفكري والعقيدي أصلا، هذا فضلا عن أن قوامة الزوج في الأسرة قد يسيء استخدامها لحمل زوجته المسلمة على ترك دينها أو إهمال تعاليمه، بينما الزوج المسلم مأمور بحكم إسلامه بتركها على عقيدتها.

ثامنًا - الحريات:

أ- الأدلة كثيرة التى تؤكد على حرية العقيدة:

١- ﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغىّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)[١٦٦].

٢- ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩).

٣.﴿إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية: ٢١،٢٢).

٤.﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ (ق: ٤٥)

٥.﴿إن عليك إلا البلاغ﴾ (الشورى: ٤٨).

٦. ﴿لكم دينكم ولى دين﴾ (الكافرون: ٦).

٧. ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩).

٨.﴿ولا يزالون مختلفين* إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: ١١٨،١١٩).

٩. وفى عهد النبى لنصارى نجران: "... وبيعهم وصلواتهم لا يغيرا أسقفا عن أسقفيته ولا راهبًا عن رهبانيته ولا واقفا عن وقفانيته...".

هذه قاعدة أساسية لا يتصور خلافها، فالإكراه فى الدين ينافى الاختيار، شرط المسئولية؛ فتنهار المنظومة كلها بما فيها من تكليف وابتلاء وخلافة وعمارة وحساب وجزاء وجنة ونار[١٦٧].

ب- ولقد مد المسلمون هذه المزية (حرية الاعتقاد) كما نص القرآن لليهود والنصارى والصابئين حتى شملت الزرادشتيين والهندوس والبوذيين والموالين للديانات الأخرى عندما اتصلوا بهم[١٦٨].

كما اعترف للمجوس بأنهم أهل ذمة، منذ قبلت منهم الجزية على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وفى القرن الرابع الهجرى كان لهم كاليهود والنصارى رئيس يمثلهم فى قصر الخلافة ودار الحكومة[١٦٩].

جـ- ويترتب على حرية العقيدة عدد من الحريات، من أهمها:

١- حرية ممارسة العبادة سرًا وعلانية، منفردًا أو فى جماعة.

٢- حرية الدعوة إلى الصلاة بدق النواقيس فى المدن والأحياء التى تتوافر فيها أغلبية منهم، بشرط عدم التشويش على المسلمين أثناء صلاتهم[١٧٠].

٣- حرية ارتداء الزى الذى يختاره الشخص تعبيرًا عن انتمائه إلى ديانته، أو إلى وظيفة دينية يقوم بها.

٤- حرية استعمال الرموز والشعارات المختلفة كالصلبان فى الحلى والزينة.

٥- حرية إنشاء الكنائس عند الحاجة بإذن من إمام المسلمين[١٧١].

٦- حرية أداء الطقوس الجماعية والاحتفالات فى الأعياد الدينية والخروج بالصلبان فيها[١٧٢].

٧- احترام مقدساتهم[١٧٣].

٨- حرية تغيير الإنسان عقيدته أى الانتقال الحر من دين إلى دين آخر.

وتثار بمناسبة هذه الحرية إشكالية حد الردة لمن يرى أنها حد، وأنها عقوبة على ترك دين الإسلام إلى دين آخر.

أما إدخال عقوبة الردة ضمن الحدود فليست محل اتفاق بين الفقهاء؛ إذ المتفق عليه هو اعتبار الردة جريمة، أما عقوبتها فجمهور الفقهاء على أنها القتل حدا، ولكن هناك من يرى أن عقوبتها التعزيب الذى قد يصل إلى القتل، أو أن عقوبتها أخروية فقط.

وأما اعتبار أن العقوبة هى على ترك دين الإسلام فليست كذلك محل اتفاق، فهناك من يرى أنها عدة جرائم قد تنفرد إحداها وقد يجتمع بعضها مع بعض، ومن هنا تتنوع وتتدرج العقوبات ما بين أخروية فقط إلى القتل، فهناك الردة السرية والردة المغلفة، وهناك المجاهرة بالردة والدعوة إليها، والردة المخففة والردة المغلظة، واقتران الردة بالقتل والإفساد فى الأرض والخروج على الجماعة...إلخ[١٧٤].

٩- حرية دعوة الغير إلى اعتناق دينه، ويلحق بذلك حرية مناقشة الأديان الأخرى ودراستها دراسة نقدية فى حدود الموضوعية والأدب وقواعد البحث العلمى[١٧٥]، وسيأتى فى "حسن الحوار" مزيد بيان لهذا الموضوع.

د- حرية الانتقال:

ومما يتصل بحرية العقيدة النهى الوارد عن وجود غير المسلمين فى جزيرة العرب[١٧٦] فقد صح عن النبى (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"، وسمعه عمر بن الخطاب يقول (صلى الله عليه وسلم): "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلما " [١٧٧].

وعن ابن عمر (رضى الله عنهما) أن عمر أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز[١٧٨].

وعن عائشة (رضى الله عنها) قالت: آخر ما عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "لا يترك بجزيرة العرب دينان"[١٧٩].

ولقد استدل بعض العلماء على تخصيص الحجاز من جزيرة العرب بأن النبى (صلى الله عليه وسلم) لما قال: "أخرجوهم من جزيرة العرب" أردفه بقوله: "أخرجوهم من الحجاز"[١٨٠].

وقد حرر أ. فهمى هويدى المسألة فى كتابه: "مواطنون لا ذميون" تحت عنوان "تأمين البيت من الداخل" فلْتراجَع هناك[١٨١].

وعلى كل حال، فإن المسألة أدخل فى تنظيم وضع المدن المقدسة منها فى حرية انتقال غير المسلمين التى هى مكفولة لهم فى غير هذه الأماكن.

هـ- الممارسات التاريخية:

جرى المسلمون الأوائل على كفالة الحريات الدينية لغير المسلمين، وقد نصت على ذلك عهودهم مع أهل الذمة وزخرت بذكره المراجع المعتمدة.

١- ففى عهد عمر بن الخطاب إلى أهل إيلياء (القدس) نص على حريتهم وحرمة معابدهم وشعائرهم: "هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبناهم وسائر ملتها، لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبها، ولا من شىء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم. ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود..."[١٨٢].

٢- وفى عهد خالد بن الوليد لأهل عانات : "... ولهم أن يضربوا نواقيسهم فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا فى أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان فى أيام عيدهم"[١٨٣].

٣- وقد أعطى خالد بن الوليد مثل هذا العهد لاهل قرقيسياء، وهى بلدة على نهر الخابور[١٨٤].

٤- وعمرو بن العاص لما فتح مصر أطلق الحرية الدينية للأقباط، ورد البطريرك بنيامين إلى كرسيه بعد تغيبه عنه ما يقرب من ثلاث عشرة سنة، بل إنه أمر باستقباله بكل حفاوة عندما سار إلى الإسكندرية[١٨٥].

تاسعًا- حسن الحوار:

وفى جو الحرية ينتعش الحوار، وللحوار آدابه التى بينها الإسلام: **﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾** (العنكبوت: ٤٦) **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم**

بالتى هى أحسن﴾ (النحل: ١٢٥).

هذه الآيات وأمثالها كثير رسمت طريقا للحوار مع أصحاب الأديان الأخرى تحتوى على ثروة من الضوابط والآداب الخاصة بهذا الموضوع، ولا يتسع المجال للدخول فى تفاصيل ما حوته هذه الأدبيات، ونكتفى هنا بالإشارة إلى بعض هذه الضوابط:

أ- حسن الحوار، بل أحسنه، والآيات السابقة بالغة الدلالة فى ذلك.

ب- من حسن الحوار عدم استخدام السباب، والآية الكريمة تقول: **﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾** (الأنعام: ١٠٨)، ويعلم القرآن النبى فى حواره مع الكافرين، **﴿قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون﴾** (سبأ: ٢٥) وكان مقتضى السياق: ولا نسأل عما تجرمون، ولكنه الحرص على ألا يقول كلمة جارحة تنقل الحوار من المستوى الفكرى إلى المستوى الشخصى(١٨٦).

ومن حق أهل الذمة أن يبينوا محاسن أديانهم أو ينتقدوا الإسلام، بمعنى أن يبينوا من الأسباب والوجوه ما يعوقهم عن قبول الإسلام أى مالا ينشرح معه خاطرهم لقبوله، وكذلك لهم أن يظهروا ما فى قلوبهم من الشبهات والشكوك فى عقائد الإسلام وشعائره دون ذم أو افتراء أو طعن أو تجريح(١٨٧).

جـ- الاحترام المتبادل، والمسلمون بحكم إيمانهم بالرسالات السابقة والأنبياء السابقين يمهدون بذلك الجو لاحترامهم من جانب الآخرين، خلافا لما دأبت عليه أدبيات الاستشراق والتبشير.

د- الانطلاق فى الحوار من قاعدة محايدة دون آراء مسبقة، والآية الكريمة تقول: **﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين﴾** (سبأ:٢٤).

وقد أشارت آية الجدال بالتى هى أحسن إلى خلاصة هذه الأرضية المشتركة: **﴿وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾**. فالإيمان بالله، والإيمان بوجوب التعبد له، والإيمان بالنبوة والوحى، والإيمان بالآخرة، والإيمان بالقيم الأخلاقية، يجعل المسلمين وأهل الكتاب يقفون فى خندق واحد، ويتعاونون على البر والتقوى.

هـ- البحث عن أرضية مشتركة: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾** (المائدة:٢).

ولو وجهت الأموال والجهود إلى دعم الإيمان ومكافحة الإلحاد؛ لتحقق تقدم ملحوظ فى المواجهة الحالية بين جبهة الإلحاد المتسترة بالعلمانية، وجبهة الإيمان المفككة الروابط بل والمتنافرة فى أغلب الأحيان بما يتنافى مع أبسط قواعد فقه الأولويات، والخاسر فى النهاية هو جبهة الإيمان.

إن الموقف لم يعد يحتمل الجهود الجزئية المبعثرة، وإنما يتطلب تغييرًا استراتيجيًا تتجه فيه الجهود والأموال إلى مواجهة علمية مع الإلحاد المتستر بالعلمانية، وإلى كسب مئات الملايين من غير المتدينين فى الغرب وفى أفريقيا إلى حظيرة الإيمان،وهو ما يتطلب تخطيطًا مخلصًا ذكيًا من جبهة الإيمان[١٨٨]

مسار المستقبل:

أ- المتتبع للأدبيات الإسلامية المعاصرة يرى بوضوح الاتجاه العام لمسار المستقبل فى الرؤية الإسلامية العامة والفقهية الخاصة فى المسائل المتعلقة بالعلاقات الدولية عامة وبمسائل الأقليات خاصة.

١- فكتابات محمد أبو زهرة وأبى الأعلى المودودى وعبد الكريم زيدان وسيد قطب ومحمد الغزالى ومحمد فتحى عثمان ويوسف القرضاوى وفهمى هويدى ومحمد عمارة وراشد الغنوشى وطارق البشرى ومحمد سليم العوا وغيرهم، وإن لم تتفق على كل الجزئيات إلا أن خطها العريض يشير إلى تجاوز مفاهيم الفقه التقليدى عن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودارحرب، وإبراز مفهوم دار العهد[١٨٩]، وعن أحكام أهل الذمة والمستأمنين وإبراز مفهوم المواطنة، على تفاوت بينهم فى مدى تجاوز المفاهيم التقليدية ومدى التأسيس للمفاهيم الجديدة.

ويلاحظ عمومًا أن الإعلانين الإسلاميين الشعبى ١٩٨١ والرسمى ١٩٩٠ عن حقوق الإنسان فى الإسلام إن نصا على بعض حقوق الأقليات إلا أنهما لم ينصا على البعض الآخر، وإذا كان لهذا القصور دلالته على التردد والحساسية لدى واضعى هذين الإعلانين، فإن الدول الإسلامية المنضمة إلى المواثيق الدولية الخاصة بالأقليات ملزمة بالمعايير الدولية الواردة فيها، والتى لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية[١٩٠].

٢- وإذا كان تجاوز القديم أسهل من تأسيس الجديد، فإن حركة تأسيس الجديد ينقصها القبول بالبدائل المعاصرة المتمثلة فى التنظيم الدولى وقوانينه وآلياته، ولها العذر كل العذر فى التردد فى قبول هذا التنظيم على وضعه الراهن الذى يخدم المصالح الاستعمارية والمفاهيم العلمانية والخطط الصهيونية والعداء القديم والمتجدد للإسلام والمسلمين، ويستخدم مراكز السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية أدوات للحفاظ على الوضع الراهن، وسحق أية محاولة للتصحيح.

ويتمثل التصحيح المطلوب فى مجالين: تصحيح المفاهيم، وتصحيح الأوضاع؛ إذ لا يتأتى تصحيح المفاهيم دون تصحيح الأوضاع، ومن الحقائق التى ينبغى التوعية بها أن شعوب الدول الاستعمارية مغرر بها فى الجملة، ولكن فئة غير قليلة من صفوة مفكريها تتفهم الواقع وتعارضه،

وما حركات السلام الأخضر ومعارضة صندوق النقد الدولى والبنك الدولى ومنظمة التجارة العالمية إلا مظاهر لهذه الصحوة التى ينبغى التعاون معها لتصحيح الوضع الدولى من الاستبداد الحالى للولايات المتحدة لا إلى ثنائية القطبية أو تعددها كما يأمل الكثيرون، ولكن إلى ديمقراطية حقيقية فى التنظيم الدولى تقوم على إلغاء امتيازات الدول دائمة العضوية؛ ليحل محلها نظام يمثل الشعوب لا الحكومات، ويسعى إلى السلام والتنمية لا إلى الاحتكار والهيمنة وحماية صناعة السلاح وتجارة المخدرات. حينئذ – وحينئذ فقط – يقوم النظام العالمى الجديد الذى يمكن الاطمئنان إليه والقبول به، وأن يعهد إليه بالإشراف-بصورة محايدة متوازنة - على تطبيق الأنظمة الفرعية فى مجالات نزع السلاح وتحقيق السلام المبنى على العدل، والأقليات ،والمرأة، وغيرها.

ولا يكفى فى هذا الصدد الاتجاهات الحالية إلى تعديل ميثاق الأمم المتحدة بزيادة عدد الأعضاء الدائمين طالما ظل حق الفيتو قائمًا، فهذا الحق هو الأداة الأولى التى تستغلها الولايات المتحدة لفرض إرادتها على المنظمة الدولية.

ب- وفى خصوص موضوع الأقليات أتمنى أن يتجه اهتمام علماء المسلمين ويتركز عملهم فى المشروعين التاليين:

١- تطوير مشروع فقه للأقليات لا يمثل البحث الحالى سوى إرهاصات به، وإدارة حوار علمى جاد حوله داخل الدائرة الإسلامية مع الشيعة والأكراد والبربر ومسلمى الهند وغيرهم، وخارج الدائرة الإسلامية مع أقباط مصر ومسيحي لبنان وجنوبيي السودان والصرب والروس وغيرهم؛ لبلورة مشروع تفصيلى لنظام عالمى للأقليات، تمهيدًا لتقديمه إلى المنظمة الدولية عن طريق منظمة المؤتمر الإسلامى.

٢- إعداد مشروع يوضح معالم المساحة المشتركة فى مجال العقائد والقيم والأخلاق التى ينبغى التعاون فى إطارها بين مختلف العقائد والاتجاهات، وإدارة حوار علمى جاد حولها مع بعض المفكرين المسيحيين تمهيدا لطرحها على الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمى ومنظمة اليونسكو ومندوبين عن البوذيين والهندوس والكونفوشيسيين وغيرهم.

المبحث الثامن: نحو فقه جديد للأقليات:

١- يهدف هذا البحث كما أشرنا فى مقدمته إلى تقديم رؤية لفقه الأقليات نحسب أنها جديدة، ليس فى مضمونها المعتمد على الكتاب والسنة فحسب، ولكن كذلك فى تقديمها حلاً إسلاميًا لمشكلة من مشاكل البشرية، التى تحاول حلها من خلال المواثيق الدولية، والتى كانت -فى رأينا- حتى عهد قريب متخلفة عن الأفق الإنسانى الذى تتسم به الرؤية الإسلامية.

٢- ولعله قد اتضح من الدراسة الحالية أنه لا تعارض بين الاتجاه الدولى والرؤية الإسلامية بل إنهما يتكاملان؛ إذ تقدم الرؤية الإسلامية الأساس النظرى والمبادئ العملية التى تشكل المادة التى تترجمها المواثيق الدولية إلى التزامات قانونية، وتنشئ لمراقبة تطبيقها الآليات الضرورية.

٣- ونرجو أن نكون بهذا التكامل قد بدأنا مسيرة أداء واجبنا نحو الإنسانية، الذى تفرضه علينا الطبيعة العالمية لدعوة الإسلام.

٤- والرؤية التى نقدمها هنا، وبحكم الطبيعة التى أشرنا إليها تصلح أساسا لمعاملة الأقليات غير الإسلامية فى بلاد الإسلام، كما تصلح أساسًا لمعاملة الأقليات المسلمة خارج البلاد الإسلامية، وكذلك فيما بين الأقليات والأغلبيات غير الإسلامية فى أى مكان.

٥- وهذه الشمولية للرؤية تنبع من ضرورة العدل فى تصور الحلول؛ إذ ينبغى أن تعامل الناس كما تحب أن يعاملوك، فلا تزدوج المعايير وفقاً لما إذا كنت فى صف الأقلية أو فى صف الأكثرية.

ومن هنا كان رفضنا للتصورات المبنية على مطالب الأقليات المسلمة، دون النظر إلى مطالب الأقليات غير المسلمة[١٩١].

٦- وشمول الرؤية لا يعنى توحيد الحلول لكل البلاد؛ إذ أن الظروف مختلفة فينبغى أن تكون الحلول مختلفة، ولكنها تنبع جميعا من تصور واحد ؛وتكيل بمكيال واحد، ولذلك تجد أننا وضعنا عددا من الخيارات مبنية على عدد من الاعتبارات التى تراعى عند اختيار الحل المناسب، وتتراوح الخيارات بين اتجاهى الانفصال (فى صورة الاستقلال أو الصورة الفيدرالية)، والتعايش (فى صورة الترتيبات الخاصة أو الاندماج)

ونبدأ ببيان الاعتبارات، ثم نستعرض الخيارات.

أولاً- اعتبارات ينبغى مراعاتها:

هناك اعتبارات ينبغى مراعاتها عند بحث حلول مشاكل الأقليات لعل من أهمها:

أ- عدد أفراد الأقلية أو الأقليات، ونسبتهم إلى العدد الكلى للسكان:

١- فالمسلمون فى الهند أقلية لكن كون تعداد هذه الأقلية (١٣٥) مليون نسمة يجعلنا لا نستغرب وجود قانون أحوال شخصية خاص بهم.

٢- والمسيحيون فى لبنان أقلية لا يتجاوز عددهم مليونا، ٤٧٠ ألف، لكن كونهم يشكلون ٤٢% من السكان يجعلنا لانستغرب الحقوق التى يتمتعون بها حيث منهم رئيس الجمهورية وقائد الجيش.

ب- التركيز الجغرافى للأقلية:

١- فعدم تركز الأقلية فى إقليم معين يجعل مستبعدًا التفكير فى إعطائهم إدارة محلية أو حكمًا ذاتيًا خاصًا بهم فضلاً عن استقلالهم بدولة لهم: مثال ذلك الأقباط فى مصر.

٢- بينما تركز الأقلية فى إقليم معين يجعل خيارات الإدارة المحلية أو الحكم الذاتى أو الاستقلال واردة، مثال ذلك تركز الأقليات المسيحية والديانات البدائية فى جنوب السودان.

جـ- التمثيل النسبى: لما كانت نظم الانتخابات الفردية لا تسمح بوصول ممثلى الأقليات إلى المجالس إلا فى الدوائر التى يكون لهم فيها أغلبية عددية فقد اتجه التفكير إلى وسائل أخرى مثل:

٢- الانتخاب بالقائمة حيث يكون للأقلية مرشح ضمن لقائمة ييسر نجاحه إذا نجحت القائمة.

٢- أن يكون المطلوب نجاحهم فى الدائرة عشرة مثلا فلا يطلب من الناخب سوى انتخاب تسعة، بحيث ينجح تسعة يمثلون الأغلبية، ثم يؤخذ للمقعد العاشر من حصل على أعلى الأصوات بعد التسعة الفائزين.

٣- أن يكون للناخب حق توزيع أصواته العشرة - مثلا بين- عشرة مرشحين أو جمع الأصوات العشرة لمرشح واحد ، مما يتيح فرصة لنجاح مرشح الأقلية بتركيز أصواتها له.

٤- أن يقوم رئيس الدولة بتعيين ممثلين للأقلية يعوضهم عن عدم إتاحة نظام الانتخاب فرصة تمثيلهم.

٥- عمل مجالس استشارية للأقليات تدرس فيها مشاكلهم وترفع توصياتهم إلى الجهات المختصة.

٦- إنشاء وزارة للأقليات تهتم بشئونهم.

٧- تحديد نسبة من الوظائف تحجز للأقليات كحد أدنى لضمان عدم غبنهم فى فرص التوظيف.

د- حق تقرير المصير:

سبق أن بحثناه فى المبحث الرابع (ثانيًا ح) وانتهينا إلى الأخذ بالتفسير الإيجابي الموسع لمبدأ حق الشعوب فى تقرير مصيرها المنصوص عليه فى المادة الأولى فى معاهدتى ١٩٦٦ بما يشمل الأقليات الجنسية والدينية واللغوية.

ثانيًا- خيار الاستقلال:

خيار الاستقلال قد يتوصل إليه الطرفان بالتراضى ،كما حدث فى تشيكو سلوفاكيا السابقة، ونتج عنه انقسام الدولة إلى دولتين: التشيك وسلوفاكيا، ويأخذ التراضى عادة موافقة الدولة الأم واستفتاء شعبى فى

الإقليم المطالب بالانفصال. وآخر مثال لذلك تيمور الشرقية التى انفصلت عن إندونيسيا، ومن قبلها ما سمي تفكك الاتحاد السوفيتى ويوغوسلافيا، وإن لم ينتج عنه انتهاء المشاكل، بل ترتب عليه من المشاكل أضعاف ما كان موجودا من قبل. واستقلال باكستان عن الهند، ثم استقلال باكستان الشرقية (بنجلاديش) عن باكستان الغربية هو من هذا القبيل أيضًا. (ومن الأمثلة المرشحة لهذا الحل كشمير[١٩٢] وجنوب الفلبين،

ومن الأمور التى ينبغى التنبه لها وترتيبها قبل الاستقلال:

١- توافر عناصر الاستقلال الاقتصادى: فقد كشفت أوضاع الاتحاد السوفيتى السابقة أن بعض الصناعات خاصة ا لعسكرية كانت وحداتها موزعة بين أقاليم متعددة.

٢- توافر المنافذ البحرية للإقليم المنفصل حتى لا يكون محبوسًا ومضطرًا إلى الاعتماد على جيرانه فى النفاذ إلى البحار والأنهار.

٣- توافر الالتصاق الإقليمي لكافة أجزاء الإقليم، لا كما يريد الصهاينة تقطيع أوصال الضفة الغربية.

ثالثاً- خيار الصورة الفيدرالية:

ونعبر بالفيدرالية هنا بالمعنى الواسع عن درجات مختلفة من الإدارة المحلية والحكم الذاتى والصورة الكونفيدرالية والصورة الفيدرالية بمعناها الضيق. وتفترق هذه الصور عن بعضها تبعًا لما إذا كانت اللامركزية إدارية أو سياسية، ولما إذا كانت الأجزاء المنفصلة تكتسب شخصية دولية أو لا.

- ومن الأمثلة الفدرالية الناجحة الاتحاد السويسرى، حيث تتمتع الأقليات الألمانية والفرنسية والإيطالية بمذهبيها الكاثوليكى والبروتستانتى بكامل حقوقها.

- ومن الأمثلة المرشح لها حل الإدارة المحلية أو الحكم الذاتى جنوب السودان، حيث يتمسك الشماليون بوحدة السودان ويطالب الجنوبيون بالاستقلال.

- ومن الاقتراحات المقدمة لحل مشكلة الأكراد صورة الإدارة المحلية أو الحكم الذاتى، وقد فرض الحل الأخير بصورة واقعية فى ظل العدوان الأمريكى البريطانى على العراق.

رابعاً- خيار الأوضاع الخاصة:

وقد أدت الأوضاع التاريخية فى كل من الهند ولبنان إلى ظهور ترتيبات خاصة للأقلية المسلمة فى الهند وللأقلية المسيحية فى لبنان؛ وأهم هذه الترتيبات فى الهند هى وجود مجموعة من القوانين

الصادرة فى السنوات ١٩٣٧، ١٩٣٩، ١٩٥٤ المتعلقة بأحكام الزواج والطلاق والعدة والمهر والحضانة والوراثة وحقوق لملكية للمرأة والهبة والوقف والمستمدة من الشريعة الإسلامية[١٩٣].

وأهم هذه الترتيبات فى لبنان هى استقلال كل طائفة بمسائل الأحوال الشخصية الخاصة بها، واقتسام السلطة (رئيس جمهورية مارونى، ورئيس وزراء سنى ، ورئيس مجلس النواب شيعى).

ومن الصعب تصور تكرار مثل هذه الترتيبات؛ مما يجعل تسميتها خيارًا غير واقعى.

مسار المستقبل: خامسًا- خيار الاندماج النسبى:

والاندماج هنا نسبى، إذ تمارس الأقلية معظم مقتضيات المواطنة مع بعض الاستثناءات والامتيازات لحماية حقوق الأقلية.

ونوجز فيما يلى هذه الاستثناءات والامتيازات:

أ- **فى مجال العقيدة:** حرية اعتناق الدين الذى يختاره، وقد سبق أن أشرنا إلى مبدأ الحرية الدينية، وما يثار حول تغيير الدين (الردة).

ب- **فى مجال العبادة:** حرية ممارسة العبادة سرًا وعلانية، منفردًا أو فى جماعة، ويضاف إلى ذلك :

١- حرية الدعوة إلى الصلاة بالأذان لدى المسلمين، وبدق النواقيس لدى المسيحيين، فى المدن والأحياء التى تتوافر فيها أغلبية للمسلمين أو المسيحيين، بشرط عدم التشويش على الجماعات الأخرى فى صلاتهم.

٢- حرية ارتداء الزى الذى يختاره الشخص تعبيرا عن انتمائه إلى ديانة معينة أو إلى وظيفة دينية يقوم بها.

٣- حرية استعمال الرموز والشعارات المختلفة، مثل: الصلبان، والسبح ،واللافتات التى تحمل عبارات دينية بشرط ألا تكون مثيرة لمشاعر الآخرين.

٤- حرية إنشاء المعابد (مساجد،وكنائس،وغيرها) والجمعيات الدينية بنفس النسبة السكانية لجميع الأديان.

٥- حرية أداء الطقوس الجماعية والاحتفالات فى الأعياد الدينية.

جـ- فى مجال التعليم الدينى:

١- حق الوالدين فى اختيار التعليم الدينى الذى يقدم للطفل حتى سن معينة يصبح بعدها الاختيار للطفل فى متابعة التعليم الدينى أو عدمه.

٢- يقوم بتقديم التعليم الديني أساتذة متخصصون من نفس الديانة ومن الممارسين لها.

٣- حق الجالية الدينية فى إنشاء معاهد خاصة يقدم فيها التعليم الدينى فى حالة عدم تقديمه فى المدارس العامة، وحق إنشاء معاهد معلمين لتخريج معلمين مؤهلين لتدريس الدين.

٤- حق الجالية الدينية فى استقدام وعاظ ومدرسين للدين من خارج البلاد فى حالة عدم توافرهم محليا، وحقها فى إرسال بعثات للدراسة الدينية المتخصصة إلى مراكز خارج البلاد.

د- تعليم اللغة:

١- حق الوالدين فى تعليم أطفالهم لغتهم القومية.

٢- فى حالة عدم إتاحة المدارس العامة هذه الفرصة، يكون للجالية الحق فى إنشاء مدارس تعلم فيها اللغة القومية، ويكون لها الحق فى إنشاء معاهد معلمين لتخريج مدرسين للغة.

٣- حق الجالية فى استقدام مدرسين لغة من خارج البلاد فى حالة عدم توافرهم محليًا، وحقها فى إرسال بعثات لدراسة اللغة بشكل تخصصى إلى مراكز خارج البلاد.

هـ- الدعوة / التبشير:

١- حق الجالية الدينية للأقلية فى الدعوة إلى دينها والتبشير به بواسطة اجتماعات ومحاضرات داخل معابدها وفى مراكز الجمعيات الدينية المشار إليها فى (٤ ب) أعلاه.

٢- حق الجالية الدينية للأقلية فى طباعة وتوزيع كتب ودوريات دينية.

٣- حق الجالية الدينية للأقلية فى تخصيص وقت لها فى أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية، وفى إنشاء أجهزة خاصة بها.

٤- يشترط فى مباشرة الحقوق المشار اليها فى البنود الثلاثة السابقة عدم المساس بالديانات الأخرى ومقدساتها وبمشاعر معتنقيها، وعدم تعكير صفو الأمن والنظام العام.

٥-حق الجالية الدينية للأقلية فى الحصول على تأشيرات لاستقدام دعاة ومبشرين من خارج البلاد.

و- تشريعات الأسرة:

١- الأصل هو حق كل دولة فى وحدة القانون والقضاء على أراضيها، ولا يسمح بالاستثناء على مبدأ وحدة القانون إلا فى أضيق الحدود.

٢- يطبق بالنسبة لانعقاد عقد الزواج وأثاره وانتهائه قانون البلد الذى تم فيه العقد مالم يكن مخالفاً

للنظام العام فى بلد التقاضى.

٣- يعتبر عقد الزواج الذى يبرم أمام سفارة دولة ما خاضعًا لقانون بلد السفارة مالم يكن مخالفا للنظام العام فى بلد التقاضى.

ز- أمن الأقلية:

تعتبر سلطات الأمن فى كل بلد مسئولة مسئولية خاصة عن حماية الأقلية الموجودة بالبلد، سواء كانوا مواطنين أو أجانب.

ح- العمل:

تتخذ الدولة التدابير اللازمة لضمان حق أفراد الأقلية فى الحصول على العمل المناسب فى وظائف الدولة وفى المؤسسات المملوكة للأغلبية، ولضمان حق أفراد الأغلبية فى الحصول على العمل المناسب فى وظائف المؤسسات المملوكة للأقلية.

ط- الحقوق السياسية:

ينبغى أن تراعى قوانين الانتخاب فى الدول التى بها أقلياتت اعتماد نظم التمثيل النسبى الكفيلة بإتاحة فرصة تمثيل الأقلية فى المجالس النيابية بما يتناسب مع نسبتهم العددية.

ى - حقوق أخرى:

ينبغى أن تسهيل الدولة حصول الأقلية على مدافن خاصة بموتاها، وحقها فى الالتزام بتعاليم دينها فيما يتعلق بالذبائح والحجاب وغيرها، وعلى تيسير قيام جاليات الأقلية بجمع التبرعات محليًا وتلقيها من الخارج.

ك - الممارسة الفعلية للحقوق:

ينبغى تيسير اعتراف الدولة بالأقليات وخاصة تيسير شروط الاعتراف الرسمية والفعلية، وإعطاء القضاء دورًا فعالاً فى هذا المجال، وكذا فى حالة انتهاك حقوق الأقلية سواء من قبل السلطات أو الأفراد والمؤسسات. ويمثل نظام الأمبود سمان الذى اعتمد فى السويد سنة ١٩٨٦ نموذجًا فى الرقابة والمتابعة[١٩٤].

وبالله التوفيق

الهوامش

١- يراجع البحث الموسع فى تعريف الأقلية فى: د. وائل علام، حماية حقوق الأقليات فى القانون الدولى العام - القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٤م ص٨ -٢٤. والتعريف الذى انتهى إليه هو أن الأقلية "جماعة غير مسيطرة من مواطنى دولة، أقل عددياً من بقية السكان، يرتبط أفرادها ببعضهم عن طريق روابط عرقية أو دينية أو لغوية أو ثقافية تميزهم بجلاء عن بقية السكان، ويتضامن أفراد هذه الجماعة فيما بينهم للحفاظ على هذه الخصائص وتنميتها.

٢- هناك إلى جانب تصنيف الأقليات من حيث الخصائص المميزة لها، تصنيفها من حيث توزيعها الجغرافى على الدول، وتصنيفها من حيث توزيعها الجغرافى داخل الدولة الواحدة. انظر د. وائل علام، المرجع السابق ص٢٥-٣٤.

٣- انظر دراسة المقررة الخاصة للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بعنوان "القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد" من رسائل مركز حقوق الإنسان، جنيف، ١٩٨٩م ص٤٢، ٤٣، ٤٧، ٤٨، ٤٩.

٤- القضاء على جميع أشكال التعصب، المرجع السابق، ص٤٠.

٥- مركز حقوق الإنسان بمكتب الأمم المتحدة فى جنيف، سويسرا، صحيفة وقائع رقم ٩ بعنوان "حقوق شعوب السكان الأصليين"، ص١.

منهم ٢,٢مليون تركى. جريدة الشرق الأوسط (لندن) بتاريخ ١٩٩٩/٥/٩م وحسب تقديرات ١٩٩٨ العدد ٣١,٤ مليون يمثلون ٤,٣١% بخلاف أوروبا الشرقية

6- World Almanac and Book of Facts 2000

٧- جريدة الحياة، من لندن، فى ٤/٢٠، ١٩٩٩/٤/٢٦م، نقلاً عن كتاب "أوروبا والإسلام" لا نغمار كارلسون، الحاصل على جائزة أحسن كتاب سويدى عام ١٩٩٤م.

٨- جريدة الشرق والأوسط، لندن، فى ١٩٩٧/٧/٢٣م، نقلا عن تصريح للدكتور جيهودا رينهاردز - رئيس جامعة برانديز الأمريكية إلى جريدة (جيروزاليم بوست الاسرائيلية). جريدة الشرق الأوسط، لندن، ٢٠٠٠/٧/٢٥ فى حوار مع د. أحمد الشريف رئيس المجلس الأمريكى الإسلامى.

٩- ABC News، أذيع من محطة BIC news فى ١٩٩٧/١٢/١٣، ورُوجع فى ١٩٩٩/٢/٢٦م.

١٠- جريدة العربى، القاهرة، ١٩٩٨/١٢/١٤ فى حوار مع د. أحمد محمود الحطاب - الأمين العام المساعد للاتحاد الإسلامى فى أمريكا.

١١- مصطفى الخلفى، الرباط، فى إسلام أون لاين، ٢٠٠٠/١٢/٢٤

12- CIA World Fact Book web site (viewed Aug. 1998 (http. www. adherents.com Na 263 html).

13- U.S.A State Department web site. 2000 Annual report on international Religious Freedom: India. p.2,3

طاهر بيج، المشاركة الإسلامية في التحول الاقتصادي الهندي، ندوة الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة آلامها وآمالها - الرياض: أعمال المؤتمر العالمي السادس الذي أقامته (الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، سنة١٩٨٦، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، جـ٢- ص٧١٤،٧١٥.

١٤- د. ظفر الله خان في : إسلام أون لاين، ٢٠/١٠/١٩٩٩م

١٥- فادي سلامة، في (الملل والنحل والأعراف) - التقرير السنوي الخامس ١٩٩٨ - القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، دار الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٨ - ص٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢-٢١٤.

١٦- مرجع سابق. CIA World Fact web ، التقرير الأمريكي، مرجع سابق٢٠٠٠ .

١٧- فادي سلامة، الملل والنحل والأعراف، مرجع سابق، ص٢٠٣،٢١١- ٢١٢.

١٨- فيوليت داغر، الطائفية وحقوق الإنسان- القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥، ص٢٧-٢٩، وفادي سلامة، مرجع سابق ص٢٢٧.

١٩- فادي سلامة، مرجع سابق، ص٢٢٣.

٢٠- ك. ف. ابن محمد نور في adherents مرجع سابق.

٢١- سليمان شفيق، تقرير النمل والنحل والأعراف، مرجع سابق، ص١١٧، ١٥٧،١٨٢.

٢٢- جريدة الشرق الأوسط، لندن، ٩/٥/١٩٩٩.

٢٣- جريدة الحياة، لندن، ٤/٤/٩٩، نقلاً عن: صبري سيجال، الأكراد وتاريخهم، بالفرنسية، باريس، ١٩٩٩. وفي تقديرات أخرى يتراوح العدد الإجمالي للأكراد سنة ١٩٩٠بين ١٢,١مليون و ٢٥,٣ مليون، رفيق البستاني وفيليب فارج، العالم العربي: أطلس معلومات المجتمع والجغرافيا السياسية، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص٣٥.

٢٤- عصمت عبد المنعم،في: تقرير الملل والنحل والأعراف، مرجع سابق، ص١١٧.

٢٥- د. عادل طه يونس، العالم الإسلامي اليوم، القاهرة، مكتبة : ابن سينا، ١٩٩٠، ص٧٤. وفي تقدير ثان يبلغ عدد العرب ٤٠% ولكن يتكلم العربية ٥٢% من السكان (رفيق البستاني، مرجع سابق ص٣٦)، وفي تقدير ثالث يبلغ عدد المسلمين ٣٠ مليون بنسبة ٧٧% من السكان (ك.ف ابن محمد نور مرجع سابق)، إحصاءات المسلمين لسنة ٢٠٠٠ نقلاً عن الموسوعة المسيحية للعالم، باريت ١٩٨٢).

٢٦- عادل طه يونس، مرجع سابق، ص ٨٦،٧٣.

27- Barrett: World Christian Encyclopedia, 1982.

28- CIA World Fact Book 1998.

29- website Council for World Mission, reviewed 1999

٣٠- د. عادل طه يونس، مرجع سابق، ص٧٣،٧٩،٨٨.

31- مرجع سابق CIA World fact Book, web. site , viewed 1998.

٣٢- رفيق البستانى، مرجع سابق، ص٢٩.

٣٣- د. محمد عمارة، فى المسألة القبطية، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠٠١ - ص ٨٨، ٨٩.

٣٤- صهيب جاسم، الفلبين: مسارات الحرب والسلام فى الجنوب المسلم، (الإسلام أون لاين. نت)، ٢٠٠١/١/٣٠، ص٢.

٣٥- التقرير الأمريكى لسنة ٢٠٠٠، مرجع سابق، (الفلبين)، ص٢، ٣.

د. عدنان على رضا النحوى: ملحمة البوسنة والهرسك الجريمة الكبرى - الرياض: دار النحوى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ ١٩٩٣م- ص٣١،٣٢، عبد الله مبشر الطرازى، صفحات من تاريخ جمهورية البوسنة والهرسك - جدة، كلية الآداب، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م - ص٢٠،٢١،٣٢. وفى قاموس لاروس للعقائد والأديان، ١٩٩٤ يشكلون ١٠% من السكان، ميخائيل إساى وأخبار الدراسات الدينية مايو ١٩٩٤م مجلد ٩ عدد ٢ ص ٤-٥.

٣٦- وفى تقدير آخر يبلغ عدد المسلمين فى صربيا ومنتنجرو ٢ مليون يشكلون ١٩% من مجموع السكان البالغ عددهم ١١ مليون. (CIA World FactBook web site 1998).

٣٧- النحوى ، مرجع سابق ص٣٣،٣٤.

٣٨- د. نادية مصطفى، أزمة كوسوفا بين الذاكرة والأزمة الراهنة فى (تقرير أمتى فى العالم عام ١٩٩٩ - ص٥٦٧.

٣٩- وفقا للتقرير الأمريكى لسنة ٢٠٠٠ عن (بلجيكا)، مرجع سابق.

٤٠- د. عبد المحسن بن سعد الداود، هموم الأقليات المسلمة فى العالم - رصد تاريخى وتوثيقى لأوضاع الأقليات المسلمة وجهود المملكة فى خدمتها - الرياض الهيئة العامة للكتاب، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م - ص١٤١

٤١- جريدة الحياة (لندن)، ١٩٩٩/٤/٢٢، جريدة لوموند، تقديرات ١٩٩٨. التقرير الأمريكى لسنة ٢٠٠٠ (فرنسا) - ص ٣،٢.

٤٢- عادل طه يونس، العالم الإسلامى اليوم، مرجع سابق - ص٤٧.

٤٣- رفيق البستانى وآخرون، مرجع سابق - ص١١٨.

٤٤- مرجع سابق, CIA World FactBook web site

٤٥- انظر وائل علام، مرجع سابق ، ص٨٥-٢٠٨

٤٦- أبو الأعلى المودودى، حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية، دار الفكر، بدون تاريخ ص٣-٧

٤٧- اعتمدنا فى هذه البيانات على الموسوعة العربية للدساتير العالمية، مجلس الأمة المصرى، الإدارة العامة للتشريع والفتوى، مصر ١٩٦٦، وعلى تقرير "القضاء على جميع أشكال التعصب..."، مرجع سابق.

٤٨- تقرير (القضاء على جميع أشكال التعصب...) ص ١٩، ٢٠.

٤٩- تمنع السلطات التركية تعليم اللغة الكردية فى المدارس الخاصة بالأكراد الذين يزيد عددهم عن ١٥ مليون حسب بعض الإحصاءات (جريدة الشرق الأوسط، فى ١٩٩٩/٤/١م.) .

٥٠- أحمد يوسف، الإسلام والأقليات والحرية الدينية - مجلة شئون الأقليات المسلمة مجلد ٢٠ العدد ٢٠٠٠/١ ص٣٠-٣٢.

٥١- أحمد يوسف، المرجع السابق - ص٣٣-٣٥،٣٩، والتقرير الأمريكى ٢٠٠٠، مرجع سابق.

٥٢- أظن أن هذا الشرط أكثر معقولية من شرط أن تكون الديانة كتابية.

٥٣- أحمد يوسف، المرجع السابق، ص٣٢-٣٤.

٥٤- أحمد يوسف، المرجع نفسه ص٣٣.

٥٥- أنظر فى تفصيل ذلك. وائل علام، مرجع سابق ص٣٥-٨٤، ٢١٠-٢٩٥.

٥٦- لا تتضمن هذه المادة الهزيلة - التى استغرق إعدادها عشرين سنة من لجنة مختصة بهذا الأمر - أى إضافة أكثر من مبدأ عدم التمييز فى ممارسة حقوق الإنسان المنصوص عليه فى الميثاق سنة ١٩٤٥ والإعلان العالمى سنة ١٩٤٨. كذلك عجزت هذه اللجنة عن التوصل إلى تعريف لمفهوم الأقلية.

٥٧- سوف يأتى بيان بضوابط مقترحة فى المبحث الأخير.

٥٨- بحث فرسيسكو كابونورتى - مقرر اللجنة الفرعية - فى كتاب United Nations: Law, politics& practice ص٨٩٢-٩٠٣.

59- Fact sheet no 18 (Rev.1) Minority Rights. ص٦، ٧.

٦٠- صدرت بخصوص حمايتهم معاهدة دولية، كما صدرت معاهدة بخصوص حماية عديمى الجنسية، وأخرى بخصوص اللاجئين، وإعلان بخصوص الأجانب، المرجع السابق - ص٩.

٦١- المرجع نفسه - ص٧.

٦٢- تقرير "القضاء على جميع أشكال التعصب.."، مرجع سابق ص٥٠،٥١.

٦٣- المرجع نفسه ص٥٣.

٦٤- المرجع نفسه - ص٥٤،٥٥،٥٨.

٦٥- المرجع نفسه ص ٦١.

٦٦- المرجع نفسه - ص٢٤،٢٥.

المرجع نفسه - ص٦٦.

67- The United Nations and Human rights 1945 - 1995 Manual on Human Rights Reporting U.N. centre for Human rights and U.N. Institute for training and research, U.N. new york, 1991 ص٩٢- ١٢٥.

٦٨- لمزيد من التفاصيل يراجع تقرير اللجنة الفرعية - ص٦٢-٦٥ووثائق اليونسكو المشار إليها فيه.

٦٩- المرجع السابق ص٦٠،٢٧.

٧٠- رغم نظام التقارير والتوجيهات الخاصة بذلك التي سبق الإشارة إليها.

٧١- تقرير اللجنة الفرعية، مرجع سابق - ص٤٩.

٧٢- الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية - القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م. - ص١٤٥.

٧٣- ابن حزم، مراتب الإجماع فى العبادات والمعاملات والاعتقادات، القاهرة: دار زاهد القدسى - ص١١٥،١١٦.

٧٤- الشوكانى، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، القاهرة: مكتبة التراث - جـ٨ ص٢٢٥.

٧٥- فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين - القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥ - ص١٧٧ - ١٨٨.

٧٦- فهمى هويدى، المرجع السابق ص٢٠٣، ٢٠٤،٢١١، وابن القيم، أحكام أهل الذمة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ثالثة ١٩٨٣، جـ٢ ص٦٥٧.

٧٧- حسن الزين، أهل الكتاب فى المجتمع الإسلامى- بيروت - لبنان : دار الفكر الحديث، ط ١، ١٤٠٢هـ -

١٩٨٢م. ص٩٢ نقلاً عن جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي جـ٤ ، ص١٣٤.

٧٨- أنظر د.عزّية على طه: منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل (دراسة مقارنة).- الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٧، د.صبحى الصالح، علوم الحديث ومصطلحاته - بيروت: دار العلم للملايين، سنة ١٩٦٥، ط٣، ص١٤٦-١٥٥، د. محمد طاهر الجوابى، جهود المحدثين فى نقد متن الحديث النبوى الشريف - تونس: نشر مؤسسات عبد الكريم عبد الله، ١٩٨٦، ص٣٦٢-٤٠٢.

٧٩- على صادق أبو هيف، القانون الدولى العام - الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٣- ص٧٦٧، جعفر عبد السلام، مبادئ القانون الدولى العام- القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦ - ص٨٢٣ - ٨٢٤، أحمد أبو الوفا، الوسيط فى القانون الدولى العام القاهرة دار النهضة العربية، ١٩٩٥ - ص٥٧٩.

٨٠- محمد أبو زهرة،، العلاقات الدولية فى الإسلام - القاهرة: دار الفكر العربى، بدون تاريخ - ص٣٦.

٨١- المرجع نفسه، ص ٣٢-٣٤.

٨٢- سنن الترمذى، كتاب العلم عن رسول الله، الحديث رقم ٢٦١١، وابن ماجه فى كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٥٩. قال أبو عيسى حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المدنى المخزونى يضعف الحديث من قبل حفظه.

٨٣- مسند أحمد، الحديث رقم ١٠٣٦٣، والترمذى فى كتاب المناقب ٣٨٩٠،٣٨٩١، أبو داود فى كتاب الأدب، ٤٤٥٢.

٨٤- أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد، ومنبع الفوائد لأبى بكر الهيثمى - بيروت - لبنان: دار الكتاب، الطبعة الثانية ١٩٦٧، الجزء الثالث - ص٢٦٦.

٨٥- سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة ١١، ١٩٨٥م، جـ٦، ص ٣٥٨٥، ٣٨٤٨، جـ١ ص٥٦، جـ٥ ص٢٨٨٥.

٨٦- أخرجه البخارى، باب أحاديث الأنبياء رقم ٣١٨٦، ومسلم، باب الفضائل، رقم ٤٣٦٢، ٤٣٦١.

٨٧- تفسير الفخر الرازى المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت - لبنان: دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م - المجلد الثالث عشر - ص١١٢،١١٣ وانظر كذلك الزمخشري، الكشاف، بيروت: دار المعرفة جـ٣ ص٢٠١، الفضل بن الحسن الطبرسى، جوامع الجامع فى تفسير القرآن الكريم - بيروت - لبنان: دار الأضواء، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، الجزء الثانى ص٢٨٠، سيد قطب، مرجع سابق جـ٦ - ص ٣٣٤٨.

٨٨- الزمخشرى، مرجع سابق، جـ٣ - ص ٢٠١.

٨٩- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، بيروت - لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، المجلد السابع- ص٦٣٩.

٩٠- المنتخب فى تفسير القرآن الكريم، القاهرة مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة القرآن والسنة، الطبعة الثامنة عشرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م - ص٣٣.

٩١- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية فى الإسلام، مرجع سابق - ص٢١.

٩٢- أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد جـ٣، ص٢٦٦

٩٣- سن أبى داود، كتاب الأدب، باب العصبية رقم ٤٤٥٦.

٩٤- صحيح مسلم، كتاب الأمارة، رقم ٣٤٣٧، والنسائى، كتاب تحريم الدم، رقم ٤٠٤٥، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العصبية، رقم ٣٩٣٨.

٩٥- صحيح مسلم، كتاب الإمارة رقم ٣٤٣٦، ٣٤٣٧، مسند أحمد ٧٦٠٣، ٧٧١٦، ٩٩٤١، سنن النسائى، كتاب تحريم الدم ٤٠٤٥، ابن ماجه، الفتن، ٣٩٣٨.

٩٦- مسند أحمد ١٠٣٦٣، الترمذى، كتاب المناقب ٣٨٩٠، ٣٨٩١، أبو داود، كتاب الأدب ٤٤٥٢.

٩٧- متفق عليه: البخارى، كتاب تفسير القرآن ٤٥٢٧، مسلم فى البر والصلة والآداب ٤٦٨١،٤٦٨٢،٤٦٨٣.

٩٨- قال العراقى رواه ابن المبارك فى البر والصلة، كذا فى إتحاف السادة المتقين للزبيدى، جـ٨، ص٣٧٥.

٩٩- مسند أحمد ١٦٨٢٧،١٦٣٧٥، أبو داود فى الأدب ٤٤٥٤، ابن ماجه فى الفتن ٣٩٣٩.

١٠٠- أورده الهيثمى فى مجمع الزوائد، مرجع سابق، جـ١٠ ص٦٢، وقال رواه الطبرانى ورجاله رجال الصحيح.

١٠١- رواه ابن حبان فى صحيحه، كما ورد فى الموارد (٢٣١٥)، وقال الهيثمى (جـ١٠ ص٦٤): رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح.

١٠٢- الحديث بروايتيه فى صحيح مسلم رقم ٢٥٤٣ باب وصية النبى صلى الله عليه وسلم بأهل مصر، وفى مسند أحمد جـ٥ ص١٧٤.

١٠٣- أورده الهيثمى جـ١٠ ص٦٢، وقال: رواه الطبرانى بإسنادين ورجال أحدهما رجال الصحيح، كما رواه الحاكم بالرواية الثانية وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبى جـ٢ ص٧٥٣، وعند الزهرى "الرحم" بأن أم اسماعيل منهم (نقلاً عن: د. يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى - القاهرة : مكتبة وهبة، ط٣ سنة ١٤١٣هـ ١٩٩٢م - ص ٢٦،٢٧.

١٠٤- أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد، مرجع سابق، جـ٣ ص٢٦٦.

١٠٥- للمواطنة معنى متطرف قائم على وطنية التراب او القومية العرقية أو ذات المضمون العلمانى الدنيوى.

انظر فى هذا المعنى: راشد الغنوشى، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم فى المجتمع الإسلامى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط٢، ١٩٩٣ ـ ص١٠

١٠٦- البدائع للكاسانى/ جـ٥ ص٢٨١، وفتح القدير جـ٤ ص٣٦٩، ٣٧٥، والمغنى لابن قدامه جـ٥ ص٥١٦، وشرح منتهى الإرادات جـ٢ ص٤٢٩، والمبسوط جـ١٠ ص٨١، وشرح العناية على الهداية جـ٤ ص٣٧٠. (نقلا عن د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام - بيروت - لبنان مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢ - ص٦٣، هامش ٢).

١٠٧- طارق البشرى، حول أوضاع المشاركة فى شئون الولايات العامة لغير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٩/٧٠، أغسطس - يناير ١٩٩٤-ص٢١٣ - ٢١٦.

١٠٨- موالاة غير المسلمين تعنى مصاحبتهم، ومصادقتهم، ومناصحتهم وإسرار المودة إليهم، وإفشاء أحوال المؤمنين الباطنة إليهم. انظر الصابونى، مختصر تفسير ابن كثير – بيروت: دار القرآن الكريم ، ط٧ – ١٩٨١، جـ١ - ص٤٥١.

١٠٩- تفسير المنار ، جـ٤ ص٨٢،٨٣، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية الكويت: دار القلم، ١٩٨٨ – ٨٦،٨٧.

١١٠- المودودى، حقوق أهل الذمة ، مرجع سابق ، ص٦.

١١١- د. وائل علام، مرجع سابق - ص٣١٧، ٣١٨.

١١٢- د. طه جابر العلوانى فى تقديمه لكتاب الغنوشى،، حقوق المواطنة، مرجع سابق - ص١٣، ١٦.

١١٣- رواه الطبرانى فى الأوسط بإسناد حسن.

١١٤- رواه الخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد جـ٨ ص٣٧٠ بإسناد حسن نقلاً عن د. القرضاوى، غير المسلمين، مرجع سابق – ص١١، د. حسين حامد حسان، حقوق الذميين، إسلام أباد، أكاديمية الدعوة – الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى ، يناير ١٩٩٥ – ص٥.

١١٥- طبقات ابن سعد جـ١ ص٢٨٧- ٢٨٨، ابو عبيد فى الأموال ص ١٨٢ (نقلاً عن د. حسين حامد حسان، الحرية الدينية، إسلام أباد: أكاديمية الدعوة – الجامعة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى يناير ١٩٩٥- ص٦ هامش ١٣).

١١٦- الطبرى، تاريخ الرسل والأمم الملوك - بيروت – لبنان: دار القاموس الحديث، الجزء الرابع، ص٢١٨.

١١٧- المغنى لابن قدامه، مرجع سابق، جـ٨ ص٤٤٥، الكاسانى، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع – مصر، مطبعة الجمالية، الطبعة الأولى ١٩١٠ جـ٧ ص١١١

١١٨- مذكور فى كتاب ابن الازرق الأندلسى : بدائع السلك فى طبائع الملك، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم – تونس – ليبيا : الدار العربية، ١٩٨٠ ص٦٨٨ (نقلاً عن د. أحمد ابو الوفا، أثر أئمة الفقه فى تطوير

قواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، القاهرة ـ مصر: دار النهضة العربية، ١٩٩٧، ص١٨٧)

١١٩ـ القرافي، الفروق، بيروت: عالم الكتب، الفرق ١١٩ جـ٣ ص١٤ـ١٥

١٢٠ـ السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ـ دمشق ـ سوريا :/ منشورات المكتب الإسلامي، جـ٢ ـ ص٦٠٢ـ ٦٠٣.

١٢١ـ رواه عبد الرزاق، والبيهقي ضعف هذا الخبر كما في السنن جـ٨ ص٣٠، وانظر تعقيب ابن التركماني في "الجوهر النقي" حاشية السنن الكبرى، وانظر: المصنف جـ١٠ ص١٠١ (نقلاً عن القرضاوي، مرجع سابق، ص١٣)

١٢٢ـ المودودي، نظرية الإسلام وهدية ، ص٣٤٣ (نقلاً عن الغنوشي، مرجع سابق ص١٠٨)، عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ـ القاهرة ـ مصر: دار التراث للطبع والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٧٧، جـ٢ ص١٢٣،١٢٤، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص٢٦٨ـ ٢٧٣، انظر أيضا ص٢٥٤ وما بعدها، الكاساني، مرجع سابق، جـ٧ ص٢٣٧، رد المختار على الدر المختار، حاشية بن عابدين، بيروت، دار الكتب العلمية، جـ٥ ص٣٤٣،٣٤٤ الغنوشي، مرجع سابق ص١٠٦ـ١٠٧.

١٢٣ـ الكاساني جـ٧ ص٢٥٢، الأم للشافعي جـ٦ ص٤٠، ٤١، المهذب جـ٢ ص٢٠٤، المغني جـ٧ ص٦٥١، كشاف القناع جـ٤ ص٣، الشرح الصغير للدردير جـ٢ ص٣٦٨ (نقلاً عن د.عبد الكريم زيدان، مرجع سابق ـ ص ٢٧٣ـ٢٧٤).

١٢٤ـ وقد رجح هذا الرأي د. زيدان، مرجع سابق، ص٢٨٣. انظر أيضا ص٢٧٥، ٢٧٦ من المرجع نفسه، حيث أحال إلى الكاساني جـ٧ ص٢٥٤، والهداية جـ٨ ص٣٠٧، والدر المختار جـ٥ ص٥٠٥، وشرح العناية جـ٨ ص٣٠٧، وشرح الكنز للزيلعي جـ٦ ص١٢٨،١٢٩، والجصاص جـ٢ ص٢٣٨، وسبل السلام شرح بلوغ المرام جـ٣ ص٣٤٢ ـ ٣٤٣، والروض النضير جـ٤ ص٢٧٤ـ٢٧٥، وشرح الأزهار جـ٤ ص٤٤٣، وعبد القادر عودة، مرجع سابق ص١٨٣.

١٢٥ـ الشرح الكبير لابن قدامه ـ بيروت ـ لبنان: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، جـ١٠ ص٦١١، ٦١٢، والغنوشي، مرجع سابق، ص١٠٥ ـ ١١٢

١٢٦ـ ابن قدامة المغني القاهرة ـ مصر: دار المنار، الطبعة الثالثة.ـ جـ٨ ص٤٤٤ـ٤٤٥، زيدان ص١٣٠،١٣١.

١٢٧ـ والفرق بين القسط والبر أن القسط هو العدل والبر هو الإحسان (أي نزيدهم فوق حقهم ونتنازل عن بعض مالنا من حق) د. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة الكويت: دار القلم، ٢٠٠١، جـ٣ ص١٨٩ـ١٩٠.

١٢٨ـ رواه أبو داود والبيهقي، والخراج لأبي يوسف ص١٣٥، والسنن الكبرى جـ٥ ص٢٠٥.

١٢٩ـ رواه أبو يوسف في الخراج، ص٧٢ـ٧٣، وفي رواية طبقات بن سعد جـ١ ص٢٨٧ـ٢٨٨، وأبو عبيد في الأموال ص٢٤٤،٢٤٥ (نقلاً عن د. حسين حامد حسان، حقوق الذميين مرجع سابق ص٥) : " ومن

سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم آخر ".

١٣٠- قصة اختصام على - وهو خليفة - والنصرانى على درع إلى القاضى شريح، الذى حكم للنصرانى لأنه صاحب اليد على الدرع وعلى لابينة معه، ابن كثير، البداية والنهاية فى التاريخ، مصر، مطبعة السعادة، جـ٨ – ص٤ ـ٥.

١٣١- قصة عمر بن عبد العزيز فى رد كنيسة يوحنا إلى النصارى (البلاذرى فى فتوح البلدان ص١٧١-١٧٢) وقصة يزيد بن الوليد فى رد الذميين إلى قبرص (البلاذرى ص٢١٤).

١٣٢- موقف الإمام الأوزاعى من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ورسالته إلى الوالى العباسى، ابن سلام - الأموال، بيروت – لبنان: دار الفكر العربى، الطبعة الأولى ١٩٧٥ - ص٢٢١-٢٢٣.

١٣٣- الكاسانى، البدائع، جـ٧ ص١٠٠، وفى: زيدان، مرجع سابق – ص٧٠ حيث علق فى الهامش (فتشت عن هذا الحديث فى كتب الحديث المعروفة فلم أقف عليه، وسألت عنه المعنيين بعلوم الحديث فلم يعرفوه وعلق فى المتن بأن هذا الحديث وإن لم يرد فى كتب الحديث المعروفة إلا أن معناه مقبول عند الفقهاء، وفيه بعض الآثار من السلف، فقد قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه: "إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا" الكاسانى جـ٧ ص١١١، وسنن الدار قطنى جـ٢ ص٣٥٠:" من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا". وقد ورد الحديث عن الحسن مرسلاً كما في نصب الراية جـ٣ ص ٤٤٧ وأخرجه ابن زنجويه في "الأموال".

١٣٤- راشد الغنوشى، حقوق المواطنة، مرجع سابق – ص٧٢.

135- Muhammad Hamidullah: Le Prophete de l'Islam, 4 edition, Paris 1979 tome 1 p.406-412.

١٣٦- انظر طارق البشرى، مرجع سابق ص٢١٦-٢١٩.

١٣٧- سعيد حوى، الإسلام - القاهرة مكتبة وهبه، ١٩٧٧، الجزء الثانى- ص١٣.

١٣٨- الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق - ص٢٥، ويرى المودودى (حقوق أهل الذمة، مرجع سابق - ص٣٤،٣٥) استثناء المناصب الرئيسية التى يحددها أهل الخبرة والقاعدة فيها أن الخدمات التى تتعلق بوضع الخطط العملية وتوجيه دوائر الحكومة المختلفة هى ذات المنزلة الخطيرة، ومثل هذه الخدمات التى لا تسند فى كل نظام مبدئى إلا إلى الذين يؤمنون بمبادئه.

١٣٩- طارق البشرى، حول أوضاع المشاركة، مرجع سابق، ص٢١٦-٢١٩.

١٤٠- زيدان، مرجع سابق ص٨٣-٨٤.

١٤١- نميز بين المجلس النيابى الذى يقوم بمهمة الرقابة على السلطة التنفيذية والمجلس التشريعى أو مجلس المجتهدين الذى يقوم بمهمة التشريع، ولا إشكال فى عضوية غير المسلم فى الأول، وفى رأينا أنه يجوز اشتمال الثانى على ممثلين لغير المسلمين لتعلق التشريع بهم كذلك ومن هذا الرأى تقى الدين

النبهانى (الدستور الإسلامى)، ودستور الجمهورية الإيرانية وعبد الكريم زيدان، مرجع سابق ص٨٣-٨٤.

١٤٢- انظر أيضًا الغنوشى، مرجع سابق - ص٨٤، ٨٥.

١٤٣- المودودى، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق – ص٣١،٣٢.

١٤٤- ابن قدامة، المغنى، مرجع سابق جـ٨ ص٤٩٥-٤٩٦، الجصاص، أحكام القرآن- بيروت – لبنان، دار الكتاب العربى، جـ٢ ص٩٢-٩٣، ومغنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج - مصر: مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، ١٩٥٨ - جـ٤ ص٢٤٢، الكاسانى، مرجع سابق، جـ٧ ص١١١، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص١٣٨-١٣٩، القرضاوى، مرجع سابق، ص٣٥، ٣٧،٦١.

والجزية ضريبة موحدة تجب على الرجال الذين يستطيعون حمل السلاح، وهى أقل قيمة من الزكاة الواجبة على المسلمين.

١٤٥- زيدان ص١٥٥ وما بعدها، والقرضاوى ص٣٧-٣٩، والغنوشى ص١٠٠-١٠٢، ١٣٣-١٣٦.

١٤٦- أبو يوسف فى الخراج، والطبرى فى تاريخه، والبلاذرى فى فتوح البلدان ص٢١٧ (نقلاً عن القرضاوى، مرجع سابق، ص٣٨،٣٩) وآدم متز الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة - ١٩٥٧، لجنة التأليف والترجمة والنشر، جـ١ ص٩٦.

١٤٧- القرضاوى، مرجع سابق – ص٣٧.

١٤٨- نص الرخس فى الميسوط،ج ١٤،ص ٢١٢، على حرمة أخذ أموالهم بغير رضا أنفسهم.

١٤٩- البخارى، كتاب البيوع، باب شراء النبى بالنسيئة، الترمذى ١١٣٦، النسائى ٤٥٣١، ابن ماجه ٢٤٢٨،٤١٣٧، مسند أحمد ١١٥٥٥، ١١٩١٠، ١٢٦٩٢، ١٢٩٥٤، ١٣٠١٠

١٥٠- البخارى، كتاب البيوع، باب شراء النبى بالنسيئة، صحيح مسلم، كتاب المساقاة ٣٠٠٧،٣٠٠٨،٣٠٠٩، النسائى، كتاب البيوع ٤٥٣٠،٤٥٧١، ابن ماجه، الأحكام ٢٤٢٧، مسند أحمد، باقى مسند الانصار ٢٣٠١٧،٢٤١١٣،٢٤٧٤٤،٢٤٨٠٥.

١٥١- البخارى، كتاب الجهاد والسير ٢٧٠٠، مسلم كتاب المساقاة ٣٠٠٧،٣٠٠٨،٣٠٠٩، النسائى، كتاب البيوع ٤٥٣٠،٤٥٧١، ابن ماجه، كتاب الأحكام ٢٤٢٧، مسند أحمد باقى مسند الأنصار ٢٣٠١٧، ٢٤١١٣، ٢٤٧٤٤، ٢٤٨٠٥.

١٥٢- البخارى، كتاب الجنائز ١٢٦٨، أبو داود، كتاب الجنائز ٢٦٩١، أحمد باقى مسند المكثرين ١٢٢٣٠،١٢٨٩٦،١٣٢٣٩،١٣٤٦٦.

١٥٣- متفق عليه : البخارى، كتاب الجنائز ١٢٢٨، مسلم، الجنائز ١٥٩٣، ١٥٩٤،١٥٩٥، النسائى، الجنائز ١٨٩٦،١٩٠٢، أبو داود، الجنائز ٢٧٦٠، أحمد، باقى مسند المكثرين ١٣٦٣٢، ١٣٩٠٦، ١٤٠٠٠، ١٤١٩٦،١٤٢٨٤.

١٥٤- شرح السير الكبير جـ٣ ص٢٥٠ (نقلاً عن د.زيدان، مرجع سابق (ص٧٠-٧١).

١٥٥- ابن رشد، المقدمات ـ مصر: مطبعة السعادة، الجزء الثانى ـ ص٢٨٩.

١٥٦- صحيح البخارى، كتاب الإجارة رقم ٢١٠٤، وأبو داود، كتاب اللباس، ٣٥٦١، وأحمد، كتاب مسند الشاميين ١٦٩٣٠، وكتاب باقى مسند الأنصار ٢٤٥٩٢،٢٤٤٤٥.

١٥٧- أبو زهرة، العلاقات الدولية، مرجع سابق - ص٤٢ -

١٥٨- ابن سلام، الأموال، مرجع سابق - ص٧٢٨ فقرة رقم ١٩٩٣ .

١٥٩- ابن سلام، الأموال ١٩٧٥ ، دار الفكر للطباعة والنشر ـ ص٧٢٨ فقرة ١٩٩٢.

١٦٠- الخراج لابى يوسف ص١٤٤ (نقلاً عن زيدان، مرجع سابق - ص١٠٣ - ١٠٤)، ويعلق عبد الكريم زيدان "ولابد أن الخليفة أبا بكر الصديق علم بما فعله خالد ولم ينكره، ولم ينكر ذلك أحد، فيكون إجماعاً.

١٦١- البلاذرى، ص١٧٧ (نقلاً عن زيدان، مرجع سابق - ص١٠٤).

١٦٢- أبو يوسف، الخرج - ص١٤٤(نقلاً عن زيدان، مرجع سابق، ص١٠٤، ١٠٥.

١٦٣- المرجع السابق ص٤٥-٤٦،٦٤.

١٦٤- د. عبد الستار أبو غدة، د.محمد سليمان الأشقر، معجم الفقه الحنبلي - الكويت وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٤م، جـ١ ص٤٣٦.

١٦٥- الغنوشى، مرجع سابق ـ ص٩٠-٩٢.

١٦٦- القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، جـ٣ ص١٩٠.

١٦٧- فى مختصر تفسير ابن كثير للصابونى، بيروت / مرجع سابق جـ١ ص٢٣١،٢٣٢: وقد ذكروا أن سبب نزول هذه الآية فى قوم من الأنصار وإن كان حكمها عامًا. وقال بن جرير عن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاة فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا لا ندع أبناءنا، فأنزل الله "عز وجل" ﴿لا إكراه فى الدين﴾. أخرجه أبو داود والنسائى. وعن ابن عباس قوله: ﴿لا إكراه فى الدين﴾ قال: نزلت فى رجل من الأنصار من بنى سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبى ﷺ: ألا أستكرهما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله فيه ذلك. رواه ابن جرير والسدى.

١٦٨- وانظر الرأى نفسه فى الغنوشى، مرجع سابق، ص٥٣-٥٦، وسيد قطب، نحو مجتمع إسلامى - الأردن، عمان: مكتبة الأقصى، الطبعة الأولى ١٩٦٩ص ١٠٤-١٠٥.

١٦٩- د. إسماعيل الفاروقى، الديانات الأسيوية العظيمة، نيويورك - ماكميلان، ١٩٦٩ ص٣٢٩.

١٧٠ـ آدم ميتز، مرجع سابق، جـ١ ص٦٠.

١٧١ـ مسألة إظهار الشعائر من ضرب النواقيس ورفع الصلبان مما اختلفت فيه المذاهب الفقهية، فذهب الحنابلة (كشاف القناع) إلى المنع، أما الحنفية والشافعية فقصروا المنع على أمصار المسلمين، وذهبوا إلى الجواز فى القرى والمواضع التى ليست من أمصار المسلمين ولو كان فيها عدد كثير من أهل الإسلام (الكاسانى جـ٧ ص١١٣، شرح السير الكبير جـ٣ ص٢٥١-٢٥٢، مغنى المحتاج جـ٤ ص٢٥٧، نقلاً عن عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص٩٩). وقد أخذنا فى الفقرة جـ أعلاه برأى الحنفية والشافعية.

١٧٢ـ زيدان، مرجع سابق – ص٩٦-٩٩، القرضاوى، غير المسلمين، مرجع سابق ص٢٠،٢١ والذى نقل عن المقريزى فى الخطط وأشار إلى مراجع أخرى فى هامش رقم (٢).

١٧٣ـ فهمى هويدى، مرجع سابق، ص٦٧.

١٧٤ـ بعد فتح المسلمين خيبر وانتصارهم على اليهود جمعوا الغنائم وكان فيها نسخ من التوراة، فأمر النبى (ﷺ) بردها إلى اليهود (إمتاع الأسماع للمقريزى، القاهرة – مصر: دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٩٨١، الجزء الأول - ص٢٤٤) الآية: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ سورة الأنعام أية ٦.

١٧٥ـ د. يوسف القرضاوى، جريمة الردة وعقوبة المرتد، مكتبة وهبة ١٩٩٦، جمال البنا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، دار الفكر الإسلامى ١٩٩٨، د. محمد سليم العوا، فى أصول النظام الجنائى الإسلامى - القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣- ص١٥١-١٧٠، عبد الرحمن الحللى، حد الردة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٨ أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٠، ص١٨٩-٢٠٦ وتعقيب د. عوض محمد عوض عليه فى العدد نفسه ص٢٠٧-٢١٤، الغنوشى، مرجع سابق، ص٥٠

١٧٦ـ الغنوشى، مرجع سابق ص٦٨،٧٢-٧٥، المودودى، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق - ص٣٣،٣٤

١٧٧ـ أخرجه البخارى فى صحيحه، كتاب الجزيرة، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، الفتح ٢٧٠/٦، ومسلم فى صحيحه ١٢٥٧/٣ حديث ٢٠

١٧٨ـ رواه أحمد، وأخرجه مسلم فى صحيحه ١٣٨٨/٣، كتاب الجهاد والسير، أنظر السلسلة الصحيحة ٦٢٩/٢ حديث ٩٢٤

١٧٩ـ الشوكانى فى نيل الأوطار جـ٨، ص٧٧.

١٨٠ـ أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٢٧٤/٦-٢٥٧، قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (٣٢٥/٥) رجال أحمد رجال الصحيح غير ابن إسحق، وأخرجه مالك فى الموطأ عن أبى شهاب بلفظ "لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب".

١٨١ـ أخرجه الحميدى فى مسنده ٤٦/١ حديث ٨٥، وأحمد فى مسنده ١٩٥/١، انظر راشد الغنوشى، حقوق

المواطنة، مرجع سابق - ص ٩٤-٩٥

١٨٢- فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون، مرجع سابق ص ١٨٩-١٩٢

١٨٣- تاريخ الطبرى، مرجع سابق، جـ٤ ص١٥٩، القرضاوى، غير المسلمين. ، مرجع سابق – ص٢٠

١٨٤- الخراج لأبى يوسف ص١٤٦، (نقلاً عن زيدان، مرجع سابق - ص١٠٠).

١٨٥- أبو يوسف، الخراج، ص١٤٧ (نقلاً عن زيدان، المرجع السابق، ص١٠٠).

١٨٦- د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسى - ص٣١٢-٣١٣ (نقلاً عن زيدان، مرجع سابق - ص١٠٠).

١٨٧- الغنوشى، مرجع سابق - ص ١٣١.

١٨٨- المودودى، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق، ص٣٢.

١٨٩- انظر أيضًا القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، جـ٣ ص٢٠٠-٢٠٣.

١٩٠- لا يكفى فى هذا الصدد اللجوء إلى تقسيم الرازى للعالم إلى "دار إسلام ودار دعوه" لأن مفهوم دار العهد هو الذى يضع الأساس القانونى لعلاقات سلمية يمكن أن تمارس من خلالها الدعوة وغيرها من المصالح كالتجارة والعلم (من تقديم د. طه جابر العلوانى لكتاب الغنوشى حقوق المواطنة، مرجع سابق - ص٢١)

١٩١- إعلان حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن مؤتمر قمة منظمة المؤتمر الإسلامى سنة ١٩٩٠، البيان العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن المجلس الإسلامى الأوروبى، سنة ١٩٨١، د. وائل علام، مرجع سابق – ص٣٢١- ٣٣١.

١٩٢- انظر بحث د. طه جابر العلوانى "فى فقه الأقليات المسلمة" سلسلة التنوير الإسلامى، دار نهضة مصر ٢٠٠٠ خاصة ص٤٩-٥١.

١٩٣- المادة ٣٧٠ من الدستور الهندى تنص على منح كشمير حكمًا ذاتيًا

١٩٤- عبد الكبير، قانون الأحوال الشخصية فى الهند، ندوة الأقليات المسلمة، مرجع سابق - جـ٢ ص٦٦٥، ٦٧٠، ٦٧٢.

المسلمون ومشكلات التعددية الدينية والإثنية
في جنوب السودان

د. حمدى عبد الرحمن حسن
د.محمد عاشور مهدى

مقدمة:

تعتبر مسألة الأقليات غير المسلمة فى العالم الإسلامى واحدة من أعقد القضايا ، ومصدرًا أساسيًا من مصادر الصراع والمشكلات المهددة لوحدة واستقرار الكثير من دول العالم الإسلامى.

وتمثل مشكلة " جنوب السودان " واحدة من تلك المشكلات المتعلقة بالأقليات والناجمة عن سوء إدارة النظم الحاكمة لعلاقاتها مع تلك الأقليات .

ولقد تفاعلت العديد من العوامل الداخلية والخارجية تتعلق بالمواريث التاريخية فى مرحلة الاستعمار وما بعدها ، وكذا تتعلق بالتطور السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى السودان ، علاوة على عوامل أخرى تعود لتداخلات القوى الخارجية إقليمية و دولية على نحو انعكس على طبيعة إدارة العلاقة بين النظم الحاكمة والأقليات القائمة فى البلاد وعلى توازنات القوى بين الطرفين .

وقبل الخوض فى تفاصيل الموضوع ينبغى الإشارة إلى ملاحظتين حاكمتين: **أولهما:** أن تناول مشكلة الأقليات لا ينفك عن تناول مشكلة السودان ككل .

ثانيهما : أن الحديث عن مشكلة الجنوب لا ينفى بحال وجود أقليات أخرى غير جنوبية تنتشر فى أنحاء السودان .

المطلب الأول : المسلمون وواقع التعددية فى جنوب السودان

أولا : التعريف بالجنوب السودانى:[(١)]

أ- التقسيم الإدارى: تنقسم منطقة جنوب السودان من الناحية الإدارية فى الوقت الراهن (٢٠٠١م) إلى عشر ولايات ، نجمت عن تقسيم المديريات الثلاث(الاستوائية فى أقصى الجنوب وعاصمتها مدينة جوبا) (بحر الغزال وعاصمتها مدينة واو) ثم (مديرية أعالى النيل وعاصمتها مدينة ملكال) ، وهى المديريات التى ظلت منذ عام ١٩٤٨ م تشكل معًا ما يعرف بالجنوب

السوداني، حيث إنه قبل هذا التاريخ كانت المديرية الاستوائية تسمى مديرية (منجلا)[2] ، وذلك حتى عام ١٩٣٥ م حينما أدمجت بحر الغزال ومنجلا رسميًا بالمديرية الاستوائية ، وعليه فإنه من بين عام ١٩٣٥م – ١٩٤٨م كان جنوب السودان يتكون من مديريتين فقط، هما: المديرية الاستوائية، ومديرية أعالي النيل، ثم أضيفت إليهما عام ١٩٤٨م مديرية بحر الغزال ، على نحو ما سلف البيان [3].

وبالنظر إلى أن المديريات العشر الحالية في الجنوب السوداني هي نتاج تقسيم المديريات الثلاث (الاستوائية – بحر الغزال – أعالي النيل) ، وبالنظر إلى التماثل بين الأقاليم الناجمة عن التقسيم الأخير لتلك المديريات ، ورغبة في التركيز على ملامح التشابة والاختلاف في تلك المنطقة فإنه سوف يتم التعرف بإيجاز على أهم ملامح تلك المديريات الثلاث .

١- المديرية الاستوائية :[4]

تقع بأقصى جنوب السودان ، وتحتل الجزء الأكبر من أرضه ، وتشترك في حدودها مع خمس من الدول الأفريقية هي أثيوبيا في الشرق ، وكينيا و أوغندا في الجنوب ، ثم الكنغو الديموقراطية وأفريقيا الوسطى في الجنوب الغربي .

وقد ضمت المديرية الاستوائية إلى مديريات السودان عام ١٨٦٩م ، وذلك حينما أرسل خديوي مصر إسماعيل حملة قوامها ١٧٠٠ رجل من المشاة المصريين والسودانيين ؛ لفتح المنطقة والقضاء على تجارة الرقيق بها ، وإقامة نقاط عسكرية لحماية الطريق وتنشيط التجارة في هذه الجهات .[5]

وتعتبر المديرية الاستوائية من أخصب مناطق السودان؛ حيث يتخللها عدد من المجاري المائية القادمة من منابع النيل الاستوائية ؛ علاوة على مياة الأمطار التي تسقط في معظم شهور العام وتساعد على وجود الغابات ذات الأشجار الضخمة .

وعاصمة المديرية الاستوائية هي مدينة جوبا ، وقد أكسبها موقعها أهمية خاصة تاريخيًا حيث اختيرت منذ قرون لتكون نهاية خط مواصلات يبدأ من المحيط الهندي مارًا بشرق أفريقيا بوسطها ومنطقة جوبا – رغم أهميتها – منعزلة عن العالم من ناحية الشمال، حيث منطقة السدود النباتية التي تحول دون هذه الصلة .

٢- مديرية بحر الغزال :[6]

تعتبر تلك المديرية أحدث المديريات الثلاث من ناحية التكوين الإداري ، حيث خططت حدودها الإدارية، وأعلن قيامها كما سلف الذكر – عام ١٩٤٨م.

ويحد المديرية من الشمال بحر العرب وبحر الغزال وينفصلانها عن منطقتي دارفور وكردفان ،

ويحدها من الشرق بحر الجبل الذى يفصلها عن مديرية أعالى النيل ، ومن الجنوب تتجاور فى حدودها مع الكونغو الديموقراطية وأوغندا والمديرية الاستوائية .

وتنقسم المديرية إلى قسمين رئيسيين:أولهما: القسم الشمالى وهو متسع خصب صالح للزراعة يروى بمياه النهر وفروعه وكذلك بمياه الأمطار التى تسقط تسعة أشهر فى السنة تقريبًا ، والقسم الثانى: هو القسم الجنوبى من المديرية وهو قليل الخصوبة ، تتخلله المرتفعات ، وتكثر فيه الغابات فى بعض مناطقه .

وتنتشر فى منطقة بحر الغزال السدود النباتية المتكونة من تكاثف النباتات فى مجرى النهر، حيث تستهلك كميات كبيرة من مياهه ، كما تعوق حركة الملاحة والنقل والمواصلات عبر النهر .وتعتبر مدينة واو هى عاصمة مديرية بحر الغزال.

٣- مديرية أعالى النيل :[٧]

تقع تلك المديرية على بعد حوالى ٧٠٠كم جنوب الخرطوم، وقد تكونت تلك المديرية فى الثلاثينيات من القرن العشرين ، وكانت قبل ذلك تعرف باسم محافظة "فاشودة" وعاصمتها مدينة فاشودة .

ويحد مديرية أعالى النيل من الشرق مديرية النيل الأزرق ، ومن الجنوب مديرية بحر الغزال، ومن الغرب مديرية كردفان .

وتتميز مديرية أعالى النيل بأهمية كبيرة بالنسبة للسودان ، فهى النقطة التى يلتقى فيها شماله بجنوبه، ومركز التقاء روافد النهر وتفرعها .

وعاصمة مديرية أعالى النيل هى مدينة "ملكال " التى حلت محل العاصمة القديمة "فاشودة" التى تغير اسمها إلى "كودوك".

وتعتبر مديرية أعالي النيل من أشهر مناطق الصيد فى أفريقيا ، حيث يوجد بها قطعان كبيرة من الفيلة والتماسيح وفرس النهر والزواحف الضخمة وغيرها .

ب-الجماعات الإثنية في الجنوب:[٨]

يضم جنوب السودان العديد من الجماعات الإثنية المتمايزة الأصول والمتباينة في العادات والتقاليد والمعتقدات ، وفيما يلى لمحة موجزة عن أهم تلك الجماعات.

١-الدنكا:(٩)

تعد جماعة الدنكا أشهر الجماعات الإثنية في جنوب السودان وأكثرها عددًا ، وينتشر أبناء تلك الجماعة في منطقة واسعة تمتد من مدينة الرنك في الشمال إلى مدينة واو في الجنوب ، ومن بحر الغزال شرقاً إلى مديريتي كردفان ودارفور غرباً.

وتنقسم الدنكا إلى مجموعات من القبائل ، تنقسم بدورها إلى بطون وفخود وتسمى كل منها بأسماء الأماكن والحيوانات ، ويتركز وجود الدنكا في إقليم بحر الغزال وبحر العرب، حيث توجد معظم أراضيهم . وبصفة عامة يمكن التمييز بين قسمين رئيسيين لجماعة الدنكا، هما: القسم الشمالى: ويعرف أبناؤه بدنكا الشمال ويميلون إلى الزراعة ، والقسم الثانى: هو دنكا الجنوب وهم رعاة وأصحاب ماشية.

ويعتنق أغلب "الدنكا" المعتقدات التقليدية ، ولكن يوجد عدد من أبناء الدنكا يعتنق الإسلام، وكذا يعتنق آخرون المسيحية التي تنتشر بفعل البعثات التبشيرية على نحو ما سيرد البيان.

٢- جماعة الشيلوك:(١٠)

تأتى جماعة الشيلوك في المرتبة الثانية من ناحية العدد فى جنوب السودان ومساحة الأراضى الخاضعة لنفوذها ، والتى تمتد على الضفة الغربية من النيل الأبيض من منطقة بحيرة "نو" إلى الشمال حتى مدينة الجبلين على دائرة عرض ١٢ درجة ، ويعيش بعض أبناء الشيلوك فى المنطقة الممتدة من ملكال حتى نهر السوباط شرق النيل الأبيض . وتعتبر الماشية (البقر) أهم عنصر فى الحياة الاقتصادية للشيلوك ، حيث إن الرعى هو الحرفة الرئيسية لديهم ، علاوة على المكانة الاجتماعية التى يضيفها عدد رءوس الماشية على صاحبها فى ذلك المجتمع ، ولا يمنع ذلك من تحول جانب من المجتمع إلى حرفة الزراعة التى لم تعد تقتصر على النساء كما كان الحال سابقًا.

ولمجتمع الشيلوك نظام اجتماعى هيراركى مكون من أربعة أقسام قمته زعيم الجماعة ملك الشيلوك – الذى يعرف بـ"الرث" وتعنى الملك أو الزعيم – ويشكل الرث وعائلته وعائلات من سبقوه من الزعماء قمة المجتمع يليهم أعضاء الأسرة الحاكمة الذين حرموا – لسبب أو لآخر – من عضويتها مع تمتعهم بأوضاعهم الوظيفية وحق ممارستهم لبعض الطقوس والعادات ، والقسم الثالث يتكون من حاشية الرث وأتباعه، ثم أخيرًا عامة أفراد الجماعة .

والشيلوك أكثر قبائل الجنوب قربًا واختلاطًا بالعرب وسكان السودان الشمالى؛ الأمر الذى جعلهم أكثر تأثراً بالدين الاسلامى والعادات والتقاليد العربية ، وإن ظل غالب أبناء الشيلوك على معتقداتهم التقليدية وأعتنق آخرون المسيحية ، على اختلاف مذاهبها .

٣- جماعة النوير:[١١]

يقطن أبناء جماعة النوير مساحة نحو ثلاثين ألف ميل مربع من الجنوب السوداني ، يقع أغلبها في إقليم المستنقعات على ضفتي النيل الأبيض، ويمتدون شرقًا إلى حدود الحبشة وغربًا إلى كردفان.

وتنقسم جماعة النوير إلى قسمين: شرقي، وغربي ، يتفرع كل منهما بدوره إلى أقسام أصغر ، ويعيشون في قرى متقاربة في القسم الشرقي على عكس الحال في القسم الغربي، حيث تتناثر قرى النوير على مسافات تصل في بعض الأحيان إلى ما يزيد عن خمسة وعشرين ميلاً.

وطبيعة مناطق النوير تتسم بالقسوة ؛ حيث تعاني من الجفاف والقحولة صيفًا ومن المستنقعات وغزارة الأمطار شتاءً؛ الأمر الذي جعل حياة الجماعة قائمة على الترحال الدائم بحثًا عن الظروف الملائمة لمعيشتهم وحياة مواشيهم التي تعتبر عماد ثروتهم وحياتهم ، حيث تعتبر جماعة النوير أكثر الشعوب النيلية اقتناء للبقر بعد الدنكا.

٤- جماعة الزاندي:[١٢]

تعتبر جماعة الزاندي من أكبر الجماعات الإثنية عددًا، إلا أن نسبة المستقرين من أبنائها في السودان لا تتجاوز سدس تعداد جماعة الزاندي.

وينتشر الزاندي في المنطقة الممتدة من طمبورا غربًا الى مريدي شرقا، وتشترك حدود مناطق الزاندي مع جمهوريتي أفريقيا الوسطى والكنغو الديموقراطية بمسافات كبيرة : ومدينة "يامبيو" هي عاصمة إقليم الزاندي.

ويشتهر إقليم الزاندي بأنه من أحسن مناطق الزراعة على المطر الذي لا يكاد ينقطع طوال العام باستثناء شهور الشتاء الممتدة من أواخر ديسمبر حتى أوائل فبراير، ولا يمارس الرعي في مناطق الزاندي؛ نظرًا لانتشار ذبابة التسي تسي فيها.

ويخضع أبناء الزاندي لسلطان رئيس القبيلة وساحرها (صانع المطر) ، كما يؤمنون بالسحر إلى أبعد الحدود .

وقد شهدت مناطق الزاندي نشاطًا مكثفًا للإرساليات والمبشرين المسيحيين التي استطاعت جذب العديد من أبناء الزاندي عبر خدماتها التعليمية والصحية التي تقدمها تلك الإرساليات.

٥- الجماعات الإثنية الأخرى :

علاوة على الجماعات الإثنية الكبرى – سالفة البيان – المنتشرة في جنوب السودان ، توجد مجموعة أخرى من جماعات إثنية أخرى أقل عددًا منها جماعة "الينام ينام " التي تنتشر في

أقصى جنوب غرب السودان فى حدوده المشتركة مع الكنغو الديموقراطية وأفريقيا الوسطى، ويرجح أنهم جزء من الزاندى . وبالاتجاه ناحية الشمال يلاحظ وجود جماعات إثنية أخرى فرعية منها جماعات المبان والبرن والبرتا والانجسنا علاوة على قبائل أخرى تنتشر فى المديريات الجنوبية الثلاث أغلبها فروع للجماعات الإثنية الكبرى سالفة البيان، ومن أشهر تلك القبائل : اللوتوكو ، والجانقى ، الفرتيت ، المادى ، الجور، البانقو ، القولو ، المورو ، الشيرى.(١٣)

ج- اللغة (١٤): يوجد بالسودان بصفة عامة ما يزيد عن ١١٥ لغة ولهجة وبالنسبة لجنوب السودان يذهب علماء اللغات واللهجات إلى أن لهجات الجنوب تنتمى جميعها إلى أسرة لغوية واحدة هى اللغات النيلية أو المجموعة النيلية .

واللغات النيلية بمثابة لهجات ، تختص كل جماعة إثنية كبيرة بواحدة ، فهناك لهجة الدنكا هى الأكثر انتشارًا و أعم استعمالاً ؛ لسهولتها النسبية وكثرة المتحدثين بها .

وإلى جانب اللهجات سالفة البيان فإنه توجد جماعات كثيرة تتقن اللغة العربية ، وتحدث الكثيرون– لاسيما من المتعلمين – اللغة الإنجليزية بفعل نشاط الإرساليات الأجنبية والمدارس الملحقة بها ، والتى سعت إلى التضييق على اللغة العربية وانتشارها فى الجنوب لما بين العربية والإسلام من صلة وثيقة .

د- الدين والمعتقدات(١٥): يدين معظم أهل جنوب السودان بالوثنية ، حيث يعتقدون بوجود إله عظيم قادر خالق – يختلف اسمه من جماعة إثنية إلى أخرى – إلا أنهم لا يجرءون على مخاطبة ذلك الإله مباشرة؛ لذا فإنهم يلجأون إلى البحث عن وسيط يحمل مطالبهم إلى ذلك الإلة ، ولهذا الوسيط تقام الهياكل وتقدم القرابين .

أما المسيحية فعلى الرغم من دخولها شمال السودان منذ القرن الخامس الميلادى وقيام مملكة النوبة المسيحية واستمرارها لمدة سبعة قرون ، إلا أنه لم يكتب للمسيحية الانتشار فى الجنوب إلا مع المرحلة الاستعمارية وما صاحبها من إرساليات تبشيرية خلال القرن التاسع عشر عملت على نشر المذهبين الكاثوليكى والبروتستانتي بتفرعاتهما المختلفة ؛ الأمر الذى أدى إلى نقل الخلافات المذهبية المسيحية إلى جنوب السودان (١٦).

ورغم كافة الجهود المسيحية سالفة البيان ، فإن المسيحية لا زالت تحتل المرتبة الثالثة من حيث عدد المعتنقين بعد كل من الوثنية والإسلام ، وبالنسبة للإسلام ، فإنه منذ الفتح الإسلامى للسودان منذ القرن السابع الميلادى ، أخذ الإسلام واللغة العربية يشقان طريقهما جنوب الوادى على يد التجار والدعاة المسلمين ، إلا أنه لم يسجل التاريخ قيام حكم إسلامى موحد فى جنوب السودان كالذى قام فى "سنار" و "الفاشر" أو "جبال النوبا"(١٧).

ورغم محدودية الإحصاءات الخاصة بتعداد أتباع الديانات المختلفة فى جنوب السودان ، وضعف مصداقيتها . فإن الراجح أن أتباع المعتقدات التقليدية (الوثنية) يمثلون ما يتراوح بين ٦٠-٦٥% من سكان الجنوب، ويبلغ تعداد المسلمين ما بين ١٢ إلى١٥%من سكان الجنوب السودانى[١٨].

المطلب الثانى : التطور التاريخى لمشكلة الجنوب قبل الاستقلال[١٩]

تجمع الدراسات على أن الجنوب السودانى لم يعرف نظم حكم مركزية قادرة على بسط سلطانها ونفوذها على كافة الجماعات الإثنية والقبائل طوال تاريخه ، وذلك على الرغم من قيام العديد من الممالك والإمارات واسعة النفوذ إلى الشمال والجنوب والشرق والغرب من منطقة جنوب السودان ، ويعزى ذلك فى جانب منه إلى الطبيعة الجغرافية الطاردة فى جنوب السودان لاسيما فى أشهر الأمطار .

ويمكن القول: إنه حتى مطلع القرن العشرين كان جنوب السودان من الناحية الإسلامية دار دعوة على المستوى العقدى، حيث اقتصر الوجود الإسلامى على الدعاة من التجار المسلمين، والذين لم يصادفوا كثير نجاح بفعل عوامل عدة أبرزها سيادة التعامل العسكرى والإداري مع مواطنى تلك المناطق فى ظل سعى النظام المصرى لتوطيد نفوذه بالمنطقة ، علاوة على ما ألصق بالتجار العرب المسلمين من تهم التجارة فى الرقيق؛ الأمر الذى صنع حاجزًا فى العلاقة بين الطرفين [٢٠].

ولم يختلف الأمر كثيرا فى ظل حكم المهدية للسودان حيث نظر الأخيرون إلى سكان الجنوب على أنهم كفرة يخضعون لأحد ثلاثة بدائل الإسلام أو الجزية أو السيف ، كما أن الخطاب السياسى لبعض قادة الحركة المهدية شابة نظرة دونية لمناطق الجنوب باعتبارها مناطق عبيد [٢١]، وذلك على الرغم من نجاح الحركة فى توحيد الشعب حتى القبائل الجنوبية لأكثر من عقد من الزمان [٢٢] .

وتمثل مرحلة الحكم الثنائى التى يؤرخ لها بعام ١٨٩٩م وتوقيع اتفاقية الحكم الثنائى المصرى البريطانى للسودان ، نقطة فاصلة فى تاريخ تبلور وتطور مشكلة الجنوب السودانى ، فى ضوء ما شهدته تلك المرحلة من ممارسات وقوانين كان لها تأثير ممتد وفاعل بشأن قضية الجنوب ، وفيما يلى عرض لبعض أهم ملامح تلك المرحلة .

أ-مرحلة الحكم الثنائى وقانون المناطق المقفلة [٢٣]:

يعتبر إبرام اتفاق الحكم الثنائى المصرى البريطانى للسودان عام ١٨٩٩م أول خطوة عملية وقانونية خطتها بريطانيا نحو تقليص النفوذ والحدود المصرية جنوبًا وذلك فى أعقاب إخماد الثورة المهدية فى السودان عام ١٨٩٨م ، وهو ما نجحت فيه بريطانيا من خلال تقنين وضع السودان

استنادًا إلى ما أسمته بريطانيا "بحق الفتح" أو مشاركتها الحكومة المصرية فى استرجاع البلاد .

وكان استيلاء بريطانيا على مقاليد الأمور فى السودان باسم مصر مدخلاً؛ لتنفيذ سياستها الهادفة إلى فصل جنوب السودان عن شماله عبر مرحلتين أساسيتين: أولهما: يمكن إرجاعها إلى عام١٩٠٢م حينما رأت الإدارة البريطانية أن تدير جنوب السودان بصورة مختلفة عن شماله، بدعوى اختلاف ظروف الجنوب عن الشمال.

وقد عرف نظام إدارة الجنوب السودانى بنظام الحكم غير المباشر ، والذى اعتمدت فيه الإدارة البريطانية على زعماء القبائل والجماعات الإثنية فى الجنوب؛ ليديروا نيابة عنهم الأمور تحت إشراف وتوجيه المفتش الإنجليزي فى الإقليم ؛ الأمر الذى حول زعماء الجنوب ورؤساء قبائلها إلى أداة لتحقيق السياسية البريطانية فى السودان .

ومن ناحيتها ، سعت الإدارة البريطانية إلى معاونة الإرساليات التبشيرية فى محاولة لتكريس الاختلاف بين شمال السودان وجنوبه ، وبلغت السياسة البريطانية فى هذا الصدد ذروتها مع صدور قانون المناطق المقفلة ؛ الأمر الذى حول سياسة بريطانيا المستترة لفصل الشمال عن الجنوب إلى سياسة سافرة . وكانت بداية هذه السياسة السافرة لفصل الجنوب عن الشمال مذكرة تقدمت بها الإدارة الإنجليزية فى السودان إلى لجنة ملنر عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، أوضحت فيها ضرورة إبعاد جنوب السودان عن شماله ، وعن أى تأثير إسلامى حفاظًا على طبيعته الخاصة على نحو يسهل معه ضم الجنوب إلى المستعمرات الإنجليزية فى شرق أو وسط أفريقيا ، أو فصله كمستعمرة بريطانية مستقلة . وقد استجابت لجنة ملنر لمشروع الإدارة البريطانية فى السودان و أوصت بتطبيقه ؛ الأمر الذى نجم عنه صدور قانون المناطق المقفلة فى عام ١٩٢٢م.

وقد نص قانون المناطق المقفلة على أنه :

"يحرم على غير السودانيين ، باستثناء موظفى الحكومة فى أثناء أدائهم للعمل والمسافرين العابرين ، يحرم عليهم الدخول إلى مناطق معينة أو التجارة فيها – ما لم يكن لديهم ترخيص من وزارة الداخلية أو محافظ المديرية المختصة ويمنع السودانيون أيضًا – فى حالات معينة من الدخول إلى هذه المناطق للتجارة فيها . والمناطق المعينة بهذا المرسوم هى الاستوائية، ومديرية بحر الغزال ، ومديرية أعالى النيل ، وبعض مناطق أخرى مثل جبال النوبا وجنوبى مديرية النيل الأزرق ".

وعلى الرغم من أن تفسير الإدارة البريطانية لهذا القانون بأنه شرع لحماية أبناء الجنوب والشمال على السواء [٢٤] . فإن الوثائق والممارسات الواقعية تشير إلى أن الهدف الرئيسى من ذلك القانون هو إقصاء النفوذ الإسلامى العربى ، حيث تم تشجيع التجار اليونانيين والسوريين؛ ليحلوا محل التجار الشماليين علاوة على السعى إلى الارتقاء باللهجات المحلية لتكون لغة تعامل بين أهل

الجنوب يمكن من خلالها تدريس الإنجيل والتبشير به إضافة إلى اللغة الإنجليزية . يدلل على ذلك مراسلات الإدارة البريطانية فى السودان التى أكدت على "ضرورة محاربة استخدام اللغة العربية من أجل تنفيذ الخطة العامة للإدارة " . وجنح بعض المفتشين إلى التشدد فى ظل تلك السياسة ؛ حيث منعوا استخدام الأسماء العربية أو إطلاقها على الأطفال مواطنى تلك المناطق ، كما حظروا بيع أو ارتداء الملابس العربية المستخدمة فى الشمال ، بل بلغ الأمر حد طرد مدير بحر الغزال نحو ٥٠٠ نسمة من أبناء غرب أفريقيا المسلمين من المنطقة الخاضعة له . بهدف إيجاد منطقة خاوية من المسلمين بين دارفور وبحر الغزال ، لا يسمح لأحد بعبورها، وأشار مدير بحر الغزال صراحة إلى أن هدفه أن يرى مسجد المنطقة مهجورًا حتى لو حوّل المنطقة الموجود بها المسجد عن مكانها "(٢٥). كما قامت الإدارة بإغلاق المحاكم الشرعية بالجنوب .

وتمشيًا مع تلك السياسة تركت الإدارة البريطانية فى الجنوب الحرية كاملة للإرساليات فى التصرف فى شئون التعليم من حيث وضع المناهج واختيار المواد التى تراها ، ووضع نظم ولوائح القبول وعدد المدارس فى أنحاء الجنوب ، وإمعانًا فى عملية الفصل رأت الإدارة البريطانية أن تبعث بخريجى مدارس الجنوب التابعة للإرساليات إلى معاهد أوغندا ؛ لتلقى تعليمهم العالى هناك بدلاً من الخرطوم . يؤكد ذلك ما ورد فى تقرير رسمى كتبه مدير المعارف السودانية من قوله :

" من العبث الفصل بين التعليم والدين ... ولما كانت المسيحية أصلح لأهالى الجنوب من الإسلام، فإنه ينبغى والحالة هذه أن تكون اللغة الإنجليزية هى لغة التعليم فى الجنوب ، كما أنه يتحتم إرسال النجباء من أبناء الجنوب إلى مدارس وكليات أوغندا حتى ترسخ عقيدتهم المسيحية "(٢٦) .

وقد استمرت أحوال التعليم فى جنوب السودان على هذا النحو حتى عام ١٩٤٨ حينما صدر قرار بضم مدارس الجنوب التابعة للإرساليات إلى وزارة المعارف وجعل اللغة العربية هى اللغة الرسمية فى التعليم ، وجاء ذلك القرار فى العام التالى لعقد مؤتمر جوبا الشهير الذى عقد فى ١٨ يونيو ١٩٤٧م ليبحث عدد من القضايا المهمة، وكان على رأسها موضوع الوحدة بين جنوب السودان وشماله (٢٧).

وبصفة عامة يمكن القول إن قانون المناطق المقفلة وإن فشل فى تحقيق غاياته القصوى بفصل جنوب السودان وضمه إلى مستعمرات بريطانيا شرق أو وسط القارة ، إلا أن ممارسات الإدارة البريطانية نجحت فى بذر بذور الشقاق بين الجنوب والشمال بفعل ما كرسته من تخلف اقتصادى واجتماعى بالجنوب ، وما أوجدته من نخب جنوبية ذات تعليم غربى تبشيرى معاد لكل ما هو عربى أو إسلامى . وهى العوامل التى تكاتفت معًا لتخلق حاجزًا نفسيًا وواقعيًا بين جنوب السودان وشماله

قدر له أن يكون عاملاً أساسيًا فيما شهدته البلاد من توترات وعدم استقرار في ضوء فشل النظم المتعاقبة على حكم السودان منذ استقلاله في التعامل مع مطالب الجنوبيين وإدارة العلاقة معهم على أسس واضحة ومستقرة [٢٨].

ب-مرحلة المفاوضات وتقرير المصير [٢٩]:

مع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م ظل موضوع السودان بصفة عامة وجنوب السودان خاصة ، حجر عثرة في المفاوضات المصرية – البريطانية بشأن استقلال البلاد وتقرير المصير للسودان. الأمر الذى دفع حكومة الثورة إلى تكثيف الجهود للتوصل إلى تسوية بشأن السودان؛ لذا فإنه ردًا على مذكرة لحكومة بريطانيا بشأن الدخول في مفاوضات تستهدف تحقيق الحكم الذاتي وتقرير المصير للسودان ، اقترحت مصر البدء في فترة انتقالية لا تتجاوز ثلاث سنوات يمارس السودانيون خلالها الحكم الذاتي الكامل ، وأن يصفى الحكم الثنائي الذى كان قائمًا في السودان وأن ينهى إنهاء فعليًا، وأن تتم عملية " سودنة" للوظائف بمعنى نقل الوظائف التى يشغلها الأجانب إلى السودانيين خلال الفترة الانتقالية أى فيما لا يزيد على ثلاث سنوات مع البدء بوظائف الإدارة والبوليس والجيش لضمان نزاهة انتخابات تقرير المصير.

ومنذ بدء المفاوضات بدا واضحًا أن ورقة جنوب السودان ستظل أحد أدوات الضغط البريطانية على مصر ، من خلال تأليب جماعات الجنوب ضد مساعى وحدة وادى النيل ، والتهديد بانفصال الجنوب السوداني حال الإصرار على وحدة مصر والسودان ، وذلك بدعوى الخشية من فرض عروبة وإسلامية الشمال على جنوب السودان ، وعلى الرغم من توقيع اتفاقية الحكم الذاتي وتقرير المصير في ١٢ فبراير ١٩٥٣م [٣٠]، وتضمنها النص على وحدة السودان بوصفه إقليمًا واحدًا، فإن انتشار الشائعات في الجنوب بأن الاتفاقية قد أغفلت حقوقهم ، علاوة على بعض الأخطاء التى شابت أداء لجنة سودنة الوظائف ، وكذا المعركة الانتخابية للبرلمان السوداني بمجلسيه ، الشيوخ والنواب؛ كل ذلك أدى إلى حدوث نوع من البلبلة والاضطراب في الجنوب؛ وأدى إلى تدهور العلاقات بين شمال السودان وجنوبه، خاصة بعد زيارة رئيس الحكومة الانتقالية إسماعيل الأزهرى عام ١٩٥٥ للجنوب؛ وتأكيده التمسك بوحدة البلاد شماله وجنوبه وأن حكومته لن تتهاون وأن لديها الجيش والبوليس وكافة أنواع القوة التى تساند موقفها، الأمر الذى اعتبره زعماء الجنوب تهديدًا صارخًا باستعمال القوة ضدهم ، وهو ما قاد عبر تفاعله مع عوامل أخرى إلى تمرد الفرقة الاستوائية الجنوبية في أغسطس ١٩٥٥م حينما تم استدعاؤها للمشاركة في الاحتفال باستقلال البلاد، حيث ساد الاعتقاد بأن الغرض من الاستدعاء هو تصفية تلك الفرقة، وهو ما قاد إلى سلسلة من الصدامات الداخلية عبر تاريخ السودان بين متمردى الجنوب على اختلاف انتماءاتهم وتنظيماتهم والنظم الحاكمة في شمال السودان، والتى تباينت مواقفها وسياساتها في إدارة مشكلة الجنوب [٣١]. وهو ما تعالجه النقطة التالية .

المطلب الثالث : سياسات النظم السودانية تجاه مشكلة الجنوب[٣٢]

ليس الغرض فى هذا المقام التتبع التفصيلى لسياسات النظم المتعاقبة على السودان فى تعاملها مع مشكلة الجنوب ، وإنما الهدف تحديد الفلسفة الأساسية والخطوط العريضة لمدركات النخب الحاكمة لسبل حل المشكلة ؛ وانطلاقاً من ذلك التحديد يمكن القول: إن الحكومة الانتقالية بقيادة رئيس الوزراء إسماعيل الأزهرى ثم خلفه اللواء عبد الله خليل فى تعاملهم مع مشكلة الجنوب لم يكونوا على استعداد لتقبل فكرة استقلال الجنوب أو إقامة علاقة فيدرالية معه ؛ لتعارض ذلك مع تاريخهم النضالى من أجل استقلال السودان ووحدته ، وتشير الدراسات إلى اعتقاد قادة ذلك النظام أن مطالب النخب المثقفة الجنوبية هى مجرد شطحات ناجمة عن تأثير المبشرين والإداريين البريطانيين ، وأن هؤلاء الجنوبيين – من وجهة نظرهم – سوف يقبلون فى النهاية حقيقة أن السودان مرتبط حضاريًا بالعروبة والإسلام ، وأن الزمن كفيل بتجسير الفجوة الحضارية والتنموية بين شمال البلاد وجنوبه ، وأن قادة الاستقلال هم القادرون على تحقيق التنمية الاقتصادية والوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية[٣٣] .

ولكن سرعان ما تحطمت تلك النظرة المثالية ، فى ظل إصرار الجنوبيين على الأخذ بالفيدرالية وتمسكهم بضرورة مناقشة البرلمان لذلك الأمر ومماطلة الحكومة فى الاستجابة لذلك المطلب ، علاوة على أن ضعف الأداء الاقتصادى ومعاناة البلاد من أزمة اقتصادية قد أسفر عن عجز الحكومة عن تلبيه مطالب الجنوبيين وآمالهم فى رفع مستوى معيشتهم ، وقاد ذلك متضافرًا مع غيره من العوامل الداخلية والإقليمية إلى وقوع انقلاب عسكرى فى ١٧ نوفمبر ١٩٥٨م بقيادة الفريق إبراهيم عبود [٣٤].

جاء النظام العسكرى فى السودان بدعوى القضاء على الفساد وتحقيق الديموقراطية وإعادة النظام والأمن إلى البلاد ، وتحقيق التنمية الاقتصادية وعلى الرغم من أن اللجان التى درست مشكلة الجنوب قبل مجىء النظام العسكرى قد أجمعت على أنها مشكلة متعددة الأبعاد (سياسية – اقتصادية – اجتماعية ...) داخليًا وخارجيًا، إلا أن حكومة الفريق عبود انطلقت فى تعاملها مع المشكلة من أنها مشكلة أمنية تتعلق بسيادة القانون والنظام الأمر الذى جعلها تؤمن أن السبيل الوحيد لحل تلك المشكلة هو القوة العسكرية وتصفيه التمرد والعمل على نشر اللغة العربية والإسلام فى الجنوب [٣٥]. الأمر الذى استغلته قوى التمرد لتصوير القضية على أنها صراع بين الإسلام والمسيحية ، حيث عمدت تلك العناصر المتمردة إلى تكوين تنظيم يجمعها اتخذ اسم الجمعية المسيحية السودانية بهدف جذب تعاطف الإرساليات والمجتمعات المسيحية الخارجية ومؤسساتها المختلفة ؛ الأمر الذى وجد استجابة له لدى تلك الجهات، حيث أمدت المتمردين بالمال والسلاح ؛ وتصاعدت حدة المواجهة لتصل إلى صدام علنى بين النظام الحاكم والمؤسسات التبشيرية المسيحية العاملة فى السودان، حيث

أصدرت حكومة السودان قانون الجمعيات التبشيرية عام ١٩٦٢م؛ الذى يعطيها حق التدخل فى أنشطة تلك المؤسسات وتوجيهها؛ الأمر الذى رفضته الجمعيات التبشيرية ومراكزها الرئيسية فى أوروبا والولايات المتحدة باعتباره تدخلاً فى استقلالها ، وأرجعت الأسباب الحقيقية لذلك إلى رغبة النظام التضييق عليها لصالح نشر العروبة والإسلام فى الجنوب السودانى ، وبدأت تلك الجمعيات العمل على عرقلة مساعى الحكومة ومشاريعها في الجنوب ، ودعم قوى المتمردين فيه وقد برزت خلال تلك الآونة عدة تنظيمات للمتمردين منها الاتحاد الوطنى السودانى للمناطق المقفلة، وحزب سانو ، وما تفرع عنه من تنظيمات بعد ذلك (٣٦)، وقد مارس الفاتيكان والجمعيات التبشيرية نفوذهما بالتوازى مع الحكومات الغربية وقادة التمرد للضغط على دول الجوار السودانى إلى الإقدام على طرد جميع المبشرين و القساوسة الأجانب وجمعياتهم من مديريات السودان الجنوبية الثلاث ، وجاء فى تبرير قرارها رفض هؤلاء الالتزام بواجبهم الدينى وتدخلهم السافر فى السياسة ، وتشجيعهم عمليات التمرد التى قامت هناك ، وإمداد المتمردين والعناصر الانفصالية بالمال والسلاح ...وأكد البيان الحكومى " أن إبعاد ذلك النفر من الأجانب لا يؤثر على أهالى الجنوب من المسيحيين فى شيء ..فسوف تساعد الحكومة الكنائس على تأدية رسالتها السماوية ..كما ستقدم المساعدات المالية للقسس والراهبات السودانيين وتعمل على تأهيلهم لملء المناصب الدينية التى سبق أن احتلها هؤلاء الأجانب "(٣٧).

وعلى إثر القرار الحكومى بطرد الجمعيات التبشيرية الأجنبية من الجنوب ، تصاعدت الحملات الدعائية الغربية ضد النظام السودانى وتدفقت المعونات بشتى صورها على المتمردين، وفتحت العواصم الغربية أبوابها لاستقبالهم ، وصعدت وسائل الإعلام خطابها العدائى ضد العروبة والإسلام فى أفريقيا بعامة والسودان خاصة .

ومع فشل النظام العسكرى فى تحقيق حسم عسكرى لمشكلة الجنوب ، وفى ظل تضخم تكاليف الحرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، تصاعدت الانتقادات ضد النظام الحاكم وبرزت معارضة عنيفة للحرب الأهلية فى الجنوب والمطالبة بفتح باب الحوار وإعادة الحياة الديموقراطية من جديد والامتناع عن سياسة القهر لفرض الإسلام والعروبة فى الجنوب . وبلغت المعارضة ذروتها فى أكتوبر ١٩٦٤م وأجبرت الثورة الشعبية العسكريين على التخلى عن الحكم والعودة إلى ثكناتهم لتحل حكومة مدنية انتقالية بقيادة سر الختم خليفة (٣٨).

عمدت الحكومة الانتقالية إلى سياسة الحوار والمفاوضة مع قوى الجنوب؛ بغية التوصل إلى حل للمشكلة الجنوبية ، وتحملت فى سبيل ذلك الكثير من الاتهامات من الجانبين الشمالى والجنوبى ، وبلغت مساعى الحكومة ذروتها بانعقاد مؤتمر المائدة المستديرة ١٩٦٥م الذى ضم للمرة الثانية بعد مؤتمر جوبا ١٩٤٧م معظم القوى الشمالية والجنوبية للنظر فى مستقبل البلاد (٣٩).

وعلى الرغم من اتفاق أعضاء المؤتمر على أن مشكلة الجنوب مشكلة إنسانية ذات جوانب اجتماعية واقتصادية وثقافية تقتضى حلها بالطرق السلمية داخل إطار وحدة السودان ، تباينت وجهات النظر بين الأطراف المختلفة بالطرق بشأن سبل حل المشكلة .

فالمشروع الذى تقدم به الشماليون دعى إلى قيام علاقة دستورية بين الجنوب والشمال وقيام حكومات إقليمية لمديريات الجنوب الثلاث ، مع وضع برنامج عمل لإصلاح اقتصادى سريع ... وفى المقابل تباينت مشاريع وتصورات ممثلى الجنوب بشأن الحلول المقترحة ما بين اتجاهات تدعو إلى الحد من تغلغل النفوذ العربى الإسلامى من خلال استقلال الجنوب ، واتجاه يرى الاكتفاء بالأخذ بشكل من أشكال الفيدرالية وتمسك فريق ضعيف بوحدة البلاد وإن اتفق الجميع على حق الجنوب فى تقرير مصيره .

وقد قدم مشروع موحد يقضى بإجراء استفتاء لتقرير المصير على أحد ثلاثة بدائل للجنوب هى: الوحدة مع الشمال ،أو الانفصال عنه ، أو الدخول معه فى نظام فيدرالى، إلا أن اشتراط الجنوبيين انسحاب الجيش السودانى من مناطقهم قبل إجراء الاستفتاء قد حال دون نجاح المؤتمر فى تحقيق أهدافه لرفض الشماليين هذا المطلب لخطورته ؛ الأمر الذى أعاد من جديد الصراع والمواجهة العسكرية على نحو أشد فى الجنوب مع ما ترتب على تلك المواجهات من أعباء وتحديات لم تستطع الحكومة مواجهتها – وهو ما قاد مع عوامل أخرى – لانقلاب عسكرى جديد فى الشمال وحلقه جديدة من معادلات تسوية مشكلة الجنوب(٤٠).

وتجدر الإشارة ، إلى أن فترة الحكم المدنى الثانى ١٩٦٤-١٩٦٩م قد شهدت صراعًا سياسيًا (شمالى – شمالى) و (شمالى – جنوبى) حول طبيعة الدستور الدائم للبلاد، وهل يكون دستورًا علمانيًا أم إسلاميًا حيث انحازت الأحزاب الجنوبية إلى التيار الشمالى المنادى بدستور علمانى يعترف بكافة الأديان والمعتقدات وذلك فى مقابل حزب الأمة و الاتحادى وجبهة الميثاق (أحد أجنحة الإخوان المسلمين) (٤١)التى عملت من خلال سيطرتها على الحكومة والجمعية التأسيسية على إجازة الدستور الإسلامى(٤٢) ، وقد أدى قيام انقلاب مايو ١٩٦٩م إلى توارى مشروع الدستور الإسلامى، وذهب البعض إلى أن الانقلاب كان محاولة من أنصار الدستور العلمانى لوضع نهاية لمحاولات إجازة مشروع دستور إسلامى ؛ حيث أعلن قائد الانقلاب أن من أول أهدافه تمزيق تلك الورقة الصفراء (مشروع الدستور الإسلامى) ورميها فى سلة المهملات . وعلى صعيد نظرته لمشكلة الجنوب أعلن جعفر نميرى فى ٩ يونيو ١٩٦٩ " أن حكومته لا تتهيب الاعتراف بالواقع ، وأنها تدرك أن ثمة فوارق تاريخية وثقافية بين الشمال و الجنوب ... وأن من حق شعبنا فى الجنوب أن يبنى ويطور ثقافاته وتقاليده فى نطاق سودانى اشتراكى موحد " (٤٣).

وفى ضوء ذلك الإدراك لأزمة الجنوب وانطلاقا منه، نجحت حكومة السودان بقيادة نميرى فى التوصل إلى اتفاق سلام مع قيادة حركة "الانيانيا " الانفصالية فى الجنوب ، ساعد على ذلك توطيد النظام الحاكم لسلطانه الداخلى عبر تخلصه - بمساعدة مصر - من خصومة الداخليين من القوى التقليدية (لاسيما حزب الأمة المعبر عن جماعة الأنصار) ، واليمينية (الإخوان المسلمين)، واليسار (الحزب الشيوعى) ؛ ساعد على ذلك أيضًا انقلاب التحالفات الدولية السودانية لصالح الغرب،حيث قامت حكومة السودان بطرد الخبراء السوفييت ومهاجمة سياسات الاتحاد السوفييتي فى المنطقة، الذى أكسب النظام تعاطف القوى الغربية ومؤسساتها وحلفائها الإقليميين، وفى مقدمتهم حكومة أديس أبابا ومجلس الكنائس العالمى الذين كان لهم دور فاعل فى التوصل إلى اتفاقية أديس أبابا للسلام فى مارس ١٩٧٢م التى نصت على جنوب سودان موحد يحظى بالحكم الذاتى فى إطار سودان موحد . مع ضمانات دستورية وامتيازات تشريعية للجنوب عكستها مواد دستور البلاد الصادر فى مايو ١٩٧٣م(٤٤) .

الذى نصت المادة الثامنة منه على الحكم الذاتى الإقليمى للجنوب ، واعتبر قانون الحكم الذاتى قانونًا أساسيًا لا يجوز المساس به إلا وفقًا للنصوص الواردة فيه (٤٥).

وكان القانون الأساسى سالف الذكر قد نص على ما يلى(٤٦) :

- يضم الإقليم الجنوبى المديريات الثلاث الجنوبية ، و أى مناطق تعتبر ثقافيًا وجغرافيًا جزءًا من الإقليم الجنوبى.

- اللغة العربية هى اللغة الرسمية للسودان ، فى حين تعد اللغة الإنجليزية لغة رئيسية فى الإقليم الجنوبى، ولا يحول ذلك دون استخدام لغة أو لغات أخرى تفرضها الاعتبارات العملية ، وأن للأقليات حرية استخدام لغاتها وتطوير ثقافاتها.

- حرية التعبير عن المعتقدات ، وحق تأدية شعائرها علنًا أو سرًا بما فى ذلك الحق فى إنشاء مؤسسات دينية .

- تكافؤ الفرص فى مجال التعليم ، العمالة ، التجارة ، حق ممارسة أى مهنة بصرف النظر عن العرف أو الأصل القبلى ، أو محل الميلاد ، أو النوع .

- يمثل القانون والأعراف القبلية التقليدية أحد مصادر التشريع الوطنى .

- وقد نص القانون كذلك على إقامة مؤسسات تشريعية وتنفيذية للإقليم الجنوبى تتولى التشريع و إدارة الإقليم .

وقد نصت المادة التاسعة من الدستور على أن الشريعة الإسلامية والعرف مصدران رئيسيان

للتشريع ، وأن الأحوال الشخصية لغير المسلمين يحكمها القانون الخاص بهم .

وعلى الرغم من الاتهامات الداخلية والإقليمية للنظام السوداني بالتضحية بعروبة السودان وإسلاميته في ضوء ما قدمه من تنازلات لصالح الجنوب [٤٧]، فإن الاتفاق والإجراءات التالية له قد أثبتا فاعلية كبيرة في التوصل إلى تسوية أوقفت الحرب الأهلية في الجنوب ، وأحدثت قدرًا كبيرًا من الاستقرار إلا أن إصرار الرئيس نميري على البقاء في السلطة عبر سياسة "فرق تسد" وتوازن القوى بين القوى السياسية داخليًا وإقليميًا ودوليًا، في ظل تفاقم أزمة اقتصادية وأزمة شرعية؛ كل ذلك أدى إلى محاولة النظام استرضاء القوى الداخلية وبعض القوى الإقليمية الخليجية من خلال الإقدام على اتخاذ بعض الخطوات ذات الطابع الإسلامي، مثل: إنشاء معاهد حفظ القرآن الكريم، ورصد جوائز للحافظين، وإلغاء المراهنات وإغلاق النوادي الليلية ودور البغاء ومهاجمة حالات تجارة الخمور وإراقتها إعلاميًا ، وبلغت تلك الخطوات ذروتها مع إعلان حكومة نميري تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها على جميع أبناء السودان بصرف النظر عن ديانتهم وذلك في ٩ سبتمبر ١٩٨٣م[٤٨]، وكان قد سبق ذلك صدور قرار جمهوري في ٥ يونيو ١٩٨٣م بتقسيم جنوب السودان إلى ثلاثة أقاليم؛ الأمر الذي اعتبر انقلابًا على اتفاق أديس أبابا ؛ وأدى إلى اشتعال الحرب الأهلية في الجنوب من جديد . مع تصاعد المعارضة الشمالية والجنوبية لتطبيق الشريعة الإسلامية مع اختلاف أسباب معارضة كل طرف؛ حيث انصبت معارضة القوى الشمالية بالأساس على توقيت ذلك التطبيق ، في حين اتجهت آراء القوى الجنوبية من المسيحيين وأتباع المعتقدات الطبيعية إلى ضرورة استثنائهم من الخضوع لأحكام الشريعة . وبصفة عامة يمكن القول إن معارضة الجنوبيين كانت تنبع بالأساس من خشية الجنوبيين أن تكون تلك الخطوة مقدمة لفرض الثقافة العربية الإسلامية عليهم ، والقضاء على ذاتيتهم الإقليمية ، زاد من تلك المخاوف تزايد تقارب النظامين المصري والسوداني في أعقاب توقيع ميثاق التكامل بين البلدين في نوفمبر ١٩٨٢م ، علاوة على اكتشاف البترول بكميات اقتصادية في بعض مناطق الجنوب[٤٩].

وهكذا فإنه إذا كانت اتفاقية أديس أبابا قد أنهت الصراع الدامي بين الشمال والجنوب طوال الفترة الممتدة من ١٩٥٥ حتى توقيعها ١٩٧٢م ، فإن نظام نميري بانقلابه على تلك الاتفاقية أعاد البلاد من جديد إلى ما هو أبعد من نقطة الصفر؛ حيث رسخ بشدة المخاوف الجنوبية من توجهات وسياسات الشماليين حيالهم ؛ وأدى إلى نشأة تنظيمات عسكرية جنوبية أشد بأسًا وأكثر تنظيمًا، في مقدمتها الحركة الشعبية لتحرير السودان . ولقد تضافرت العوامل السابقة مع تفاقم الأزمة الاقتصادية في البلاد بفعل المجاعة والجفاف اللذين ضربا السودان في النصف الأول من الثمانينيات ، وكذا ضغوط المؤسسات الدولية الاقتصادية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي وما أسفرت عنه من ارتفاع أسعار السلع الأساسية وتخفيض قيمة الجنية السوداني؛ كل ذلك أدى إلى ثورة شعبية أطاحت بنظام

نميرى فى أبريل ١٩٨٥م . لتقوم محلة حكومة مدنية(٥٠) .

فى أعقاب الإطاحة بنظام نميرى تولى السلطة حكومة انتقالية بقيادة المجلس العسكرى مجلس وزراء مدنى لمدة عام تولى بعدها الحكم حكومة حزبية مدنية ، وعبرها أجريت اتصالات مع قادة الفصائل الجنوبية للتشاور بشأن مستقبل البلاد، ووقف إطلاق النار بين الطرفين ، إلا أن قادة الجبهة الشعبية لتحرير السودان وفى مقدمتهم جون جارنج أبدوا شروطا وتحفظات حول تحركات بعض الأحزاب الطائفية، مثل: حزب الأمة، والإخوان المسلمين ودعوتهم لتطبيق الشريعة الإسلامية ، علاوة على رفض الحركة الاعتراف بخصوصية العلاقة مع مصر ومطالبتهم بإلغاء الاتفاقيات العسكرية التى تمت بين السودان وأى أقطار أخرى (يقصد مصر وليبيا) تمس سيادة السودان (٥١).

ورغم الاتصالات التى دارت بين الحكومة السودانية وقادة الجنوب، وبخاصة حركة تحرير شعب السودان بقيادة جون جارنج ، فإن الحرب فى الجنوب قد استمرت واتسعت دائرة العنف والعنف المضاد ، وما ترتب على هذا من تدمير وتدفق اللاجئين ومأساة المدنيين غير المحاربين، ظهرت جهود واتصالات من بين قادة جنوبيين ووسطاء أفارقة منهم الرئيس النيجيرى "أوباسنجو " وقيادات من أحزاب وقوى سياسية أفريقية، علاوة على لقاءات دارت بين الحكومة وبعض أعضاء وقادة التنظيمات الجنوبية عبر بعض رجال الأعمال الأجانب ،إلا أن تلك الاتصالات وما أسفرت عنه فى بعض الأحيان من بيانات مشتركة لم يكتب لها التنفيذ (٥٢).

وعلى الرغم من قيام الحزب الوطنى الاتحادى (شريك حزب الأمة فى الحكم) بإجراء اتصالات بينه وبين جارنج ، انتهت بالتوصل إلى مجموعة من الوسائل الإجرائية والخطوات التنفيذية لعقد مؤتمر دستورى ، وتحقيق السلام الشامل فى البلاد ، وتضمن الاتفاق ما يلى (٥٣):

* تجميد المواد الخاصة بالحدود فى الشريعة الإسلامية ، وعدم إصدار قوانين تحتوى على بديل لها حتى انعقاد المؤتمر الدستورى ومناقشته للموضوع.

* إلغاء كل الاتفاقيات العسكرية المبرمة بين السودان والدول الأخرى والتى تؤثر على السيادة الوطنية.

* رفع حالة الطوارئ.

* وقف إطلاق النار.

* تشكيل لجنة تحضيرية قومية تتولى التمهيد والتحضير والإعداد لانعقاد المؤتمر الدستورى .

* مناشدة جميع الأطراف السودانية الانضمام لهذا الاتفاق ويسمى الإعلان بمبادرة السلام السودانية من أجل تحقيق السلام والاستقرار.

وكان رد الفعل للاتفاق إيجابيًا على مستوى الرأى العام واستقبلت المبادرة بحماس شديد، وقررت الحكومة تشكيل لجنة وزارية للسلام ، وتم إجراء اتصالات مع الدول ذات الاهتمام بالموضوع، مثل: مصر ، وكينيا ، وأثيوبيا ، وأوغندا ، كما شرعت اللجنة الوزارية فى وضع برنامج وتوصيات تتعلق بالمؤتمر الدستورى وموعد انعقاده ، إلا أنه بالرغم مما سبق؛ أدت الخلافات المتنامية بين حزبى الأمة والحزب الوطنى الاتحادى إلى تحفظ رئيس الوزراء الصادق المهدى على المبادرة السودانية لاسيما مع تصعيد جيش التحرير الشعبى لأعماله العسكرية فى الجنوب واستيلائه على مدن جنوبية رئيسية ، علاوة على المعارضة الشديدة من جانب الجبهة القومية الإسلامية لأي مساس بالشريعة الإسلامية، ومع عرض المبادرة على الجمعية التشريعية لإقرارها لم توافق عليها الأغلبية من الأعضاء؛ وهو ما أدى إلى انسحاب وزراء الحزب الاتحادى الوطنى من حكومة الوفاق الوطنى ، وسقوط المبادرة فى ذاكرة التاريخ [٥٤].

ومع جمود الوضع السياسى وتأزمه فى الشمال وتدهور أوضاع القوات المسلحة السودانية فى الجنوب ، تهيأت الأوضاع والظروف الموضوعية لقيام انقلاب جديد؛ الأمر الذى لم يتأخر طويلا حيث حدث الانقلاب العسكرى فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩م بقيادة الفريق عمر حسن البشير وقيام حكومة ثورة الإنقاذ الوطنى.

المطلب الرابع : ثورة الإنقاذ الوطنى وقضية الجنوب

تقتضى فترة ثورة الإنقاذ معالجة خاصة وذلك انطلاقا من عدة ملاحظات واعتبارات أساسية فيما يتعلق بتعامل النظم الحاكمة المتعاقبة فى السودان مع مشكلة الجنوب خاصة ومشكلة الأقليات الإسلامية عامة – **أولها** غياب الرؤية الواضحة للمشكلة وسبل التعامل معها ، ذلك باستثناء التقارير التى كانت تقوم برفعها اللجان المعنية ببحث مشكلة الجنوب وما تحتويه تلك التقارير من خطوط عريضة لأسباب المشكلة ، وتوصيات عامة لحلها ، افتقرت النظم إمكانات تطبيقها فى معظم الأحيان

الملاحظة الثانية : أن أيّامن النظم المتعاقبة على حكم السودان منذ عام ١٩٥٦ حتى ١٩٨٩م لم ترفع راية النظام السياسى الإسلامي؛ وبالتالى يصعب القول إن تعامل أى منها مع مشكلة الجنوب يعبر عن نموذج إسلامى للتعامل مع مشكلة الأقليات.

الملاحظة الثالثة: أن أيًا لم يكن بحال غائبًا فيما يتصل بمشكلة الجنوب ، نشأة وتطورًا ذلك أن هاجس السلطة الاستعمارية البريطانية من انتشار النفوذ العربى الاسلامى فى جنوب السودان ومنه إلى بقيه مستعمراتها فى شرق ووسط القارة؛ قد أدى -كما سبق الذكر- إلى محاولة عزل جنوب السودان عن شماله، وإطلاق يد البعثات التبشيرية فى الجنوب لخلق منطقة عازلة وفاصلة بين

الإسلام وانتشاره فى الجنوب . وفى ظل الحكم الوطنى ظل الاسلام عاملاً أساسيًا ومتغيرًا مهمًا من متغيرات المعادلة السياسية لمشكلة الجنوب ، ففى الشمال تبنت النظم الحاكمة على اختلافها (مدنية – عسكرية) نموذج الاندماج القسرى(٥٥) عبر محاولة فرض العروبة والإسلام على الجنوب السودانى ، والحسم العسكرى للمشكلة – وذلك باستثناء بعض فترات الحكم المدنى ، وكذا الفترة الممتدة من ١٩٧٢-١٩٨٣م من حكم نميرى التى شهدت هدوءًا نسبيًا للمشكلة مرجعه فى جانب كبير إلى اعتراف النظام السودانى بغياب الأسباب الموضوعية لتطبيق شرائع الشمال ونظمه التعليمية على الجنوب عبر تقسيمه ، وتجاهل الظروف الموضوعية ومحاولة فرض تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها فى أرجاء البلاد شماله وجنوبه؛ الأمر الذى قدر له أن يكون أحد العوامل الجوهرية فى تدهور الأوضاع من جديد فى البلاد وتجدد الصراع .

الملاحظة الرابعة: أن العديد من العوامل الإقليمية والدولية ، الحكومية وغير الحكومية قد لعبت دوراً أساسياً فى جعل أزمة الجنوب السودانى مشكلة هيكلية ممتدة، لاسيما مع إصرار أبواق الدعاية الجنوبية والغربية على تصويرها على أنها مشكلة صراع إسلامي - مسيحى ، عربى - زنجى على نحو يخالف حقائق الواقع وخريطة التوزيع الإثني والدينى فى جنوب السودان .

الملاحظة الخامسة: أنه فى ضوء الاعتبارات والملاحظات سالفة البيان مثل مجىء نظام ثورة الإنقاذ وما احتوته من تحالف عسكرى - مدنى إسلامى، بقيادة كل من عمر البشير ، وحسن الترابى، نقلة نوعية فيما يتصل بتوازنات القوى الداخلية والإقليمية والدولية . فى ضوء رؤية ثورة الإنقاذ للتعامل مع مشكلة الجنوب والتى احتسبت -فى ظل التحالف سالف البيان - على الإسلام، وفى ضوء توجس القوى الإقليمية والدولية لتوجهات النظام السياسي في السودان، خشية أن يؤدى إلى دعم التنظيمات الإسلامية في المنطقة؛ الأمر الذي جعل التعامل مع مشكلة الجنوب وأدواته أحد المؤشرات الدالة فيما يتعلق بطبيعة التوازنات والتحالفات الداخلية والإقليمية والدولية؛ وهو ما يتطلب إفراد جزء خاص لرؤية ثورة الإنقاذ وأدواتها في التعامل مع مشكلة الجنوب.

أ- نظام الإنقاذ ومشروعه الحضاري:

من الجلي أن نظام الإنقاذ منذ أيامه الأولى فى السلطة لم يكف عن إظهار توجهاته الإسلامية والعروبية. وبعد أن دانت السلطة للبشير ورفاقه بدا واضحًا أنهم يعدون لتنفيذ مشروع حضاري يهدف إلى إعادة "أسلحة " المجتمع ، أي إعادة بناء وتنظيم المجتمع السوداني، ولاسيما بعد إعلانهم عن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في يناير ١٩٩١.

والسؤال المطروح يدور حول كيفيه تبلور المشروع الاسلامى، ولاسيما من قبل القوى الحديثة بعيدًا عن الأنصار والختمية. ولاشك أن الإجابة تتطلب العودة عبر تاريخ الحركة الإسلامية فى عهودها الأولى بالسودان. إذ تسعى الحركة منذ الاستقلال إلى طرح مشروع حضارى يقوم على

فكرة الحاكمية لله، وذلك فى سياق تأثر شبابها بكتابات سيد قطب وأبى الأعلى المودودى ومن على شاكلتهم من الكتاب . على أن هذا المشروع فى البداية لم يكن محدد القسمات واضح المعالم؛ وهو ما أدى إلى الخلاف والاختلاف عليه فى عام ١٩٥٤ حينما خرجت على الحركة مجموعة بكر كرار .
وفى منتصف خمسينيات هذا القرن ركزت قيادة الحركة على مشروع الدستور الإسلامي. وإن كانت فكرة هذا الدستور تظهر عناصر التلفيق المنتزعة من الفكر السياسى الغربى والإسلامي إلا أن القائمين على تأصيلها انتبهوا إلى المسافة الواقعة بين إقرار الشكل الدستورى ، والترجمة الحقيقة لهذا الدستور، أو بعبارة أخرى سريان روح الإسلام داخل أجهزة الدولة ومعاملاتها؛ لأن الدولة العلمانية لا تتعبد ولا يكفى الإعلان الدستورى لجعلها دولة عابدة . وقد أثار ذلك الأمر قضية "شوكة" الدولة العلمانية، على حد تعبير حسن مكى ، وهى المؤسسة العسكرية ، وكيفيه أسلحة هذه المؤسسة كمدخل لإسلام بقية أجهزة الدولة.

وطبقا لمنظرى الحركة ، فإن الحركة الإسلامية فى السودان ركنت منذ البداية إلى الواقعية؛ حيث اتجهت بناظريها إلى همـوم المجتمع و أوضاعه . ومن أبرز القضايا العملية التى أثارها تاريخ السودان وتناولها فكر الحرية بتوجهه ومنهجه مع الواقع : تصور دستور إسلامى (١٩٥٦-١٩٦٥) ، وكيفيه تحرير المرأة المسلمة ونهضتها بالسودان (١٩٧٤) ، ومشروع نظام للمعاملات الاقتصادية الإسلامية (١٩٧٧) ، وسياسة تطبيق القوانين الشرعية (١٩٨٣) ، واقتراح لعلاقات الجنوب السودانى وأوضاع أهله من غير المسلمين (١٩٨٦) ، والتصور الدينى لتعاطى الفن الحديث (١٩٨٢) ، وفقه السياسة الشرعية فى العلاقات الخارجية وفى شئون الأمن والدفاع فيما يخص السودان (١٩٨٧) .

لاتمرد إذن أن تعرف الحركة الإسلامية نفسها فى دستور فبراير ١٩٨٢ " حركة إسلامية أصولية تجديدية شمولة الأهداف واقعية المنهج تسعى للإصلاح الدينى والتغيير الاجتماعى بالرفق والتدرج وكذلك بالجهاد ، فهى جماعة إسلامية تتربى بالدين وتسعى بالدعوة والجهاد؛ لإحداث تغيير اجتماعى من أجل تمكين قيم الإسلام فى المجتمع و إقامه حكمه " . والملاحظة الجديرة بالإشارة أنه على الرغم من أن هذا التعريف يمثل تقدما على تعريف الدستور القديم عام ١٩٥٤ الذى عرف الحركة بأنها "حركة إسلامية مقرها السودان "فإنه لم يشر صراحة إلى هدف الوصول إلى السلطة السياسية والسيطرة عليها . وجاء معنى ذلك خفيًا وراء عبارات غرضها تفادى المساءلة السياسية و المحاصرة القانونية . فقد اكتفى الدستور بالنص على الدعوة والجهاد؛ لإحداث تغيير اجتماعى . وأعلن قيادى الحركة أنهم سيكونون جندًا لكل من يطبق الشريعة .

والمتتبع لتاريخ الحركة الإسلامية وتطورها فى السودان يجد أن قضية التمكن مثلث إشكالية محورية فى فكر الحركة وبرنامجها وخطابها . ولا شك أن التمكن والسيطرة ارتبط كما ذكرنا آنفا

بفكرة شوكة الدولة ، أي كيفيه النفاذ إلى المؤسسة العسكرية واختراقها لتحقيق هذه الغاية بما يسهل في النهاية من مشروع الأسلحة والتغيير الاجتماعي والحضاري . ظهر ذلك واضحًا في مؤتمرات الحركة العامة عام ١٩٨٢ حينما ارتفعت الأصوات عالية مطالبة بنبذ الخيار العسكري الرسمي كآلية للتغيير والاتجاه نحو البديل الشعبي. على أن هذا البديل المطروح لم يخل من غموض واضح . فماذا يعني كونه إسلاميًا وشعبيًا؟ هل يتأتى من خلال خلق بناء عسكري جديد يتجاوز مؤسسات الدولة القديمة بشعبها المدني والعسكري، وذلك على غرار ما تفعله الحركة الشعبية لتحرير السودان في الجنوب ؟ أم عوضا عن ذلك كله يتم تدريب كادر ملتزم إسلاميًا داخل المؤسسة العسكرية الرسمية يقوم بفرض البديل الإسلامي بعد ذلك ؟ لكن السؤال المطروح في هذه الحالة يدور حول الضمانات التي تحمي هذا الكادر من أهواء السلطة وتقلبات السياسة في حالة الانتصار ؟ " إذ قد يتقوى هذا الكادر ذاته بالحركة في مرحلة معينة ثم ينقلب عليها حسب قوانين السياسة وتحولاتها العاصفة . وكم من ثورة أكلت بنيها ".

إن عملية التمكن السياسي ليست مجرد عملية فنية، ولكنها إضافة إلى ذلك تكامل سياسي اقتصادي واجتماعي يتوج باعتلاء عرش السلطة السياسية ، كما أنها تضع في الحسبان تأثيرات ومردودات البيئة الخارجية ؛ مواقف الولايات المتحدة والدولة المانحة على الصعيد الدولي ، ومواقف مصر وأثيوبيا بشكل خاص على المستوى الإقليمي ، وأخيرًا مواقف القوى الداخلية وقدراتها كاليسار والكنيسة والجنوب والأحزاب التقليدية والنقابات وهلم جرا .

وعليه فإن التعويل على المؤسسة العسكرية – طبقا للدكتور حسن مكي – سيضع السلطة في أيدي العسكريين الذين سيكونون مشتتين بين ولائهم للمؤسسة التي أنجبتهم وتحميهم وتدافع عنهم والحركة الإسلامية التي تريد أن تقودهم في اتجاه تجذير المشروع الإسلامي. وإذا ما اصطدم الولاءان فإن الغلبة قد تسير في ركاب المؤسسة العسكرية التي تبحث عن امتيازاتها وتحركها ومصالحها؛ مما قد يعرض المشروع الإسلامي لنكسة خطيرة . وقد لا يستطيع العسكريون في ظروف الاستقطاب الإبحار عكس تيار مؤسستهم إلى عصبية جديدة قد لا تقوى على مجابهة المؤسسة كمؤسسة .

على أن الدكتور حسن الترابي رأى أن التغيير من خلال المؤسسة العسكرية لطرح المشروع الإسلامي آت لا محالة، وذلك دون سعي من الجهة الإسلامية القومية لتربية كوادر تنظيمية تابعة لها داخل القوات المسلحة. ويستند رأى الترابي على دعامتين: أولاهما: أن أغلبية خريجي المدارس الثانوية يدخلون الجامعات أو يلتحقون بالكلية الحربية ، وهؤلاء في معظمهم من أفراد الحركة الاسلامية ؛ ولذلك يصبح منطقيًا أن يدخل القوات المسلحة أعدادًا كبيرة من الإسلاميين، وثانيًا: أن نظام نميري كان قد نظم جملة من الدورات الثقافية الإسلامية للضباط في المركز الإسلامي

الأفريقي، والجامعة الإسلامية وهذه الدورات وسعت دائرة الإسلاميين المثقفين داخل القوات المسلحة؛ مما أدى إلى اتساع نطاق التدين فيها .

وطبقا للترابى فإن "التيار الغالب فى القوات المسلحة أضحى إسلاميًا، فإذا كان التيار الغالب فى الستينيات اشتراكيًا؛ لأن غالبية المثقفين كانوا من الاشتراكيين . والتيار الوطنى الغالب فى الخمسينيات كان وطنيًا؛ لأن غالبية المثقفين كانوا من الوطنيين؛ فلذلك جاء انقلاب عبود وطنيًا، وجاء انقلاب نميرى اشتراكيًا. وبالضرورة الانقلاب القادم سيكون إسلاميًا".

وهكذا فإن الجهة الإسلامية القومية قد حسمت موضوع التمكن من خلال تأييدها لانقلاب البشير فى مقابل العمل على تحقيق المشروع الإسلامى.

إصدار الميثاق القومى للعمل السياسى :

كانت ملامح المشروع الإسلامي واضحة تمامًا فى صياغة ولغة هذا الميثاق الذى استهدف إرساء المبادئ وترسيخ الأهداف للنظام السياسى فى السودان . وطبقا لهذا الميثاق فإن البناء السياسى المبتغى ينبغى أن يرتكز على مجموعة من المبادئ أبرزها :

(١) يقوم النظام السياسى فى السودان على مفهوم السياسة باعتبارها عبادة وأمانة لله تعالى . وتشمل تدبير أمور الناس فى شتى جوانب الحياة . وتكون الحاكمية فيها لله وحده ، والسلطة فيها للشعب ، والشرعية والعرف مصدران للتشريع .

(٢) السلطة أمانة ومسئولية استخلاف يمارسها الشعب عبر مؤتمراته الشعبية المختلفة فى الداخل والخارج تأسيسًا على مبدأ الشورى، ووفقا لأحكام القانون ولوائح النظام السياسى .. ويتم شغل المناصب السياسية على كافة المستويات بالاختيار الحر المباشر وفقا لمعايير القوة والأمانة . ومن حق الشعب محاسبة وعزل شاغلى المناصب العامة إذا حادوا عن أمانة التكليف .

(٣) الالتزام بالشورى كمنهاج وأسلوب للحكم . وهو ما يتنافى مع تركيز السلطة فى يد فرد أو مجموعة. وتأخذ بالشورى كافة المؤسسات الدستورية، ويعتمد عليها الشعب فى اختيار حكامه، وتكون نتائجها ملزمة لأولى الأمر.

(٤) أن حق الأمة فى الرقابة والنصيحة والمحاسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قاعدة من قواعد المجتمع الصالح .

(٥) إعلاء قيم الحق والحرية والكرامة والعدالة ورعاية حقوق الإنسان، كما وهبها الله لعباده وأقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية والإقليمية التى انضم إليها السودان.

(٦) نصرة المظلومين والمستضعفين حيثما كانوا، وهو حق من حقوق الإنسان كما شرعها الخالق سبحانه .

(٧) المساواة بين المواطنين، وهى مبدأ نابع من وحدة الأصل الإنساني المشترك ، وهى أساس التمتع بالحقوق والتكليف بالواجبات .

(٨) القضاء سلطة مستقلة وعادلة ونزيهة يتولاها من يتوافر فيهم شروط الكفاءة العلمية والخلقية وقوة الشخصية.

(٩) لن يتحقق العدل إلا بتوافر إرادة شعبية قوية تقف خلف المؤسسات العدلية أداءً لواجب الحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وطبقا لنص الميثاق فإن " العمل بهذه المبادئ بمضمونها الإسلامى هو الضمان لاستقامة المجتمع كله حاكماً ورعية ".

أدوات تنفيذ مشروع الأسلمة:

ويلاحظ أن تنفيذ مشروع الأسلمة قد تم بعده طرق من بينها استيعاب كل كوادر الجبهة الإسلامية القومية فى المواقع القيادية و أجهزة الخدمة المدنية والقوات النظامية باتباع سياسة الإحلال . كما تم تدعيم تنظيمات الجبهة الأساسية من خلال ريع الزكاة وتشجيع تواجدها بين مختلف قطاعات الشعب، مثل جماعات الشباب والنسوة ... إلخ. أضف إلى ذلك فقد تم الاعتماد على مؤسسات وهياكل جديدة لعل من أبرزها اللجان الشعبية وقوات الدفاع الشعبي . تأسست اللجان الشعبية فى يوليو ١٩٨٩، وكان من المفترض أن تقوم بتنظيم عمليات توزيع المنتجات المدعمة كالسكر والشاى والزيت والصابون على مختلف الأحياء ، فى الوقت نفسه الذى تروج فيه لمبادئ النظام . وعلى الرغم من الانتقادات الحادة التى وجهتها مصادر المعارضة السودانية لعمل هذه اللجان فإن نتائج الأنشطة والأعمال التى تقوم بها ولاسيما فى الخرطوم لم تكن بالضرورة سلبية . أما قوات الدفاع الشعبي فلا يرجع تاريخ إنشائها إلى النظام العسكرى، ولكن إلى العام الأخير من حكم الصادق المهدى، حيث إن هذا الأخير كان يهدف إلى رأب الصدع الذى لحق بجزء من الجيش إزاء تصاعد العمليات العسكرية فى الجنوب والغرب . وعليه فإن مؤازرة الجيش فى الدفاع عن استقرار البلاد ضد أعمال النهب المسلح فى دارفور وكردفان ، وكذلك ضد قوات الجبهة الشعبية لتحرير السودان فى الجنوب مثلت جميعها عوامل ملحة دفعت فى النهاية إلى إنشاء هذه القوات الشعبية ، بيد أن الشكوك كانت تثار حول هوية هذه القوات وانتماءاتها الحزبية وخطورة امتلاكها للسلاح . وقد ارتأت حكومة الإنقاذ أن توافق على قانون الدفاع الشعبى فى ٥ نوفمبر ١٩٨٩، ودعت جميع أفراد الشعب " الانخراط فى صفوفها بنية الجهاد للدفاع عن العقيدة وتطهير البلاد من دنس التمرد "

وليس بخاف أن التحالف الحاكم فى السودان يعول كثيرًا على تنظيمات الدفاع الشعبى فى نشر مبادئه وتدعيم قبضته الحاكمة . فإقرار قانون هذه التنظيمات كان يستهدف تحقيق غايتين أساسيتين: أولاها: إعادة تنظيم الميليشيات التى تضاعفت فى كثير من أنحاء البلاد ولا سيما فى كردفان و دارفور والمناطق الجنوبية، والتى كانت عادة ما تستخدم من جانب العسكريين لمواجهة المنشقين المتمردين، وثانيهما: وهو الأكثر أهمية يتمثل فى الاستفادة من معسكرات تدريب هذه القوات، وتخصص جانب كبير من الأسابيع الستة (مدة التدريب) فى إعداد وتثقيف الطلبة والشباب دينيًا بحيث أضحى التدريب فى هذه المعسكرات ذا طابع دينى أكثر منه عسكرى.

إلى جانب الإجراءات التشريعية والمؤسسية السابقة سعى النظام إلى تغيير العادات غير الإسلامية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك :

(١) فرض قانون المظهر العام : فمن المعروف أن " الثوب" يعتبر الرداء التقليدى للمرأة وهو يقترب كثيرًا من الزى الإسلامي. على أن الحكومة أرادت أن تفرض الحجاب على جميع النسوة فى الأماكن العامة، وهو ما يقترب من الطريقة الإيرانية . وقد أثار هذا القانون جدلاً واسعًا ورافقته حملة إعلامية لحث المواطنين على مراعاة الاحتشام و ارتداء الملابس المطابقة للتعاليم الإسلامية ، أما النساء اللائى لم يذعن لهذا القانون فقد كن يتعرضن فى الشوارع لانتقادات الشباب من أنصار النظام. . وقد استمرت هذه الحملة الإعلامية عدة أشهر ثم توقفت . غير أن ارتداء الحجاب فى السودان أضحى شائعًا أكثر من ذى قبل ، وإن كانت بعض النساء لا تلتزمن به حتى الآن .

(٢) تشجيع الحفلات الجماعية للزواج ، وهو ما يعكس رغبة الدولة فى اقتحام المجال الشخصى للمواطنين . ومثل هذه الحفلات كانت موجودة فى الخرطوم قبل انقلاب البشير ، ولاسيما فى حى الحاج يوسف المكون من عشش الصفيح وإن كانت بناء على رغبة الأهالى أنفسهم وذلك اقتصادًا فى التكاليف . بيد أن حكومة الإنقاذ باتت تدفع مبلغ عشرة آلاف جنية سودانى لكل عروسين لإجراء حفلات الزواج الجماعية . ويلاحظ أن هذا الإجراء كانت تمتدحه منذ مدة طويلة الجبهة الإسلامية القومية بالنسبة لأعضائها .

(٣) تعريب التعليم . ففى خريف عام ١٩٩١ قررت الحكومة التعريب الكامل والفورى لأنظمة التعليم المدرسية والجامعية وذلك بعد رحيل أو طرد الأساتذة الإنجليز . وقد تسبب هذا الإجراء فى خلق مشكلات عديدة لعدد من المدارس الخاصة التى غالباً ما تكون طائفية المذهب والمنتشرة فى البلاد ولكن لم يكن لديها الأطر اللازمة للتعريب ، ولا حتى الطلبة الذين يمكنهم تلقى دروسهم بالعربية .

حقيق علينا أن نذكر أن الشعب السودانى ولاسيما فى الشمال لا يعارض قوانين الشريعة

الإسلامية من حيث المبدأ، ولكن المعارضة تأتى من تدخل الدولة ومحاولتها فرض التغيير من أعلى . ومن المعروف تاريخيًا أن السودان قد عرف الإسلام من خلال الفقهاء والدارسين والحركات الصوفية. وهذا يعنى بمفهوم المخالفة أن السودان لم يتم فتحه وفرض الإسلام عليه كرها بصورة فوقية . أى أن المشروع الحضارى الذى يتم تنفيذه على يد التحالف العسكرى المدنى الحاكم يخالف النموذج التاريخى لدخول الإسلام فى السودان . ويرى الصادق المهدى أن مشروع الأسلمة الذى انتهجه نظام الإنقاذ منذ يناير ١٩٩١ هو ذو طبيعة فوقية ، وقهرية ، وحزبية و يماثل فى أسلوبه مشروع العلمنة الذى اندفع فيه نظام جعفر النميرى فى أول عهده وإن اختلف معه فى المضمون.

(ب) نظام الإنقاذ والحرب الأهلية فى الجنوب :

بعد انقلاب البشير تدارست الحركة الشعبية لتحرير السودان الموقف وانتهت إلى إدانة الانقلاب باعتباره حركة إسلامية تدعمها الجبهة الإسلامية القومية؛ ويهدف إلى تقسيم الدولة عبر أسس دينية وطائفية، وعلى الرغم من ذلك وافقت الحركة الشعبية على الدخول فى مفاوضات سلمية مع الحكومة العسكرية . وتم إجراء عدة جولات غير ناجحة من المفاوضات الأولى فى أديس أبابا خلال الفترة من ١٩-٢٠ أغسطس ١٩٨٩، والثانية فى نيروبى ١-٥ ديسمبر ١٩٨٩ بعد مبادرة من الرئيس الأمريكى الأسبق جيمى كارتر.

أما الجولة الثالثة من المفاوضات فقد جاءت نتيجة مبادرة من الرئيس النيجيرى السابق إبراهيم بابا نجيدا خلال العام ١٩٩١ . على أن الحركة الشعبية لتحرير السودان شهدت انقسامًا داخليًا تزعمه اثنان من أعضاء القيادة العليا هما رياك شار (والذى ينتمى لقبيلة النوير)، ولام أكول (والذى ينتمى لقبيلة الشلك) . وقد أطلق على هذا الجناح المنشق اسم صباح "الناصر"، وجاء فى البيان الذى أصدرته هذه المجموعة أنها لجأت إلى ذلك بعد أن فشلت كافة الجهود التى بذلت لاقناع جون قرنق (وهو ينتمى إلى الدينكا) بالتخلى عن نهجه الفردى التسلطى والقبلى فى إدارة وتصريف شئون الحركة وتحديد وتوجيه سياساتها وممارساتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية، وأطلق على مجموعة قرنق اسم جناح " توريت " وانتهت مفاوضات أبوجا دون الاتفاق على أى شىء جدى .

ويلاحظ أن الحكومة السودانية قد صعدت من عملياتها العسكرية فى الجنوب باسم سياسة الحسم معلنه الجهاد ضد قوات التمرد . وقد راجت فى العمليات بقوات الدفاع الشعبى . ونتيجه لذلك دأبت الحكومة على الإعلان عن تحقيق انتصارات كبيرة ضد قوات التمرد . وفى هذا السياق تبرز مجموعة من المتغيرات ترتبط بطبيعة الصراع فى جنوب السودان :

أولاً :الصراع فى الجنوب هو ذو طبيعة اجتماعية ممتدة لا يمكن حسمه عسكريًا أو من خلال أدوات تسوية المنازعات المعتادة – وعليه فمن الخطأ القول بأن أحد الأطراف أحرز انتصارًا عسكريًا ساحقًا على الطرف الآخر وانتهى الأمر .

ثانيًا: أن الجيش السودانى النظامى يواجه مقاومة مسلحة فى إطار حرب عصابات، وهذا النمط من الحروب وفقا للخبرات التاريخية يؤدى دائمًا إلى إنهاك قوى الجيش النظامى واستنزاف موارد الدولة الاقتصادية.

ثالثًا: بات من الواضح أن استقرار أى نظام سياسى فى السودان يعتمد بشكل كبير على مسار الصراع فى الجنوب. والنظام الحالى لا يخرج عن إطار هذا التصميم، يعنى ذلك أن الحرب الأهلية فى الجنوب تشكل واحدة من أهم التحديات التى تواجه نظام البشير.

واستنادًا إلى الحقائق التاريخية وطبائع المكان والسكان فى بلاد السودان، فإن المدخل الصحيح للتعامل مع مشكلات الحرب فى الجنوب والتمرد فى الغرب، إنما يكون من خلال رؤية شاملة للإصلاح السياسى تشمل شكل الدولة و الحاكم وتوزيع الثروة ومراعاة التنوع الثقافى والحضارى لأهل السودان دون حسم لأية قضية خلافية كبرى من جانب طرف واحد ومحاولة فرضها على الأطراف الأخرى قسرًا وجبرًا. أى أن المنحى السلمى التحاورى من خلال مؤتمر قوى عام يضم كافة الفعاليات القومية هو الأقرب إلى طبيعة الصراع .

إن استمرار التحالف الحاكم فى الخرطوم منذ ١٩٨٩ يعتمد اعتمادًا كبيرًا على متغيرين أساسيين: **أولهما:** عدم فعالية " التجمع الوطنى الديموقراطى "وهو تحالف قوى المعارضة السودانية لنظام البشير، **وثانيهما:** أحكام قبضة النظام الحديدية من خلال مؤسسات القمع والإكراه التي يسيطر عليها.

بالنسبة للمعارضة السودانية نجد أنها دأبت منذ العام الأول للنظام فى إظهار الاستهانة بقدرته على الاستمرار فى السلطة، وعادة ما كانت تردد عبارة "النظام الديكتاتورى المعزول داخليًا وخارجيًا"، ولم تبين الكيفية التى يمكن بها الإحاطة بهذا النظام . والمتتبع لحركة المعارضة السودانية من خلال صيغة التجمع الوطنى الديموقراطى يجد أنها صيغة واسعة فضفاضة ملأى بالتناقضات؛ وهو ما أدى إلى عدم فعاليتها حتى الآن كمصدر تهديد حقيقى لنظام البشير . ويمكن فى هذا السياق أن نرصد بعضًا من العوامل التى نالت من فعالية التجمع الوطنى :

يبدو أن التجمع يخضع لسيطرة مجموعة من السياسيين المحترفين ولم يستفد كثيرًا من قدرات العديد من المثقفين والأكاديميين المنضوين فى عضويته؛ وهو ما يعنى أن التجمع يميل عادة إلى تهميش هذه الفعاليات المثقفة تهميشًا واضحًا، ولم يستفد من هؤلاء إلا فى إطار ضيق ومحدود .

***

خاتمة

وأيًا كان الأمر فإن الأزمة السودانية ارتبطت بالمتغير الدينى، حيث أصبح الإسلام والمشروع الحضارى للإنقاذ يمثل أحد أبرز عوامل الانقسام فى المجتمع السودانى ، على أن الملفت للنظر هو تدويل الشأن السودانى وتدخل أطراف خارجية فيه . فالولايات المتحدة ومنذ البداية ما فتئت تتهم نظام الرئيس البشير بالإرهاب واتخذت مواقف متشددة إزاء السودان، حيث طرحت قضايا الرق فى الجنوب وأوضاع اللاجئين وانتهاكات حقوق الإنسان . وقد انتهى الأمر بتعيين مفتش أمريكى معنى بالسودان. كما أن السودان تتأرجح كثيرًا بين مبادرات كثيرة تجاذبية من أطراف شتى بهدف فرض تسوية سياسية مقبولة تنهى الحرب فى الجنوب.

فعلى الصعيد الإقليمى طرحت مبادرة الإيجاد والتى تحظى بدعم أمريكى وأوروبى وهى تطرح خيار حق تقرير المصير والذى قد يفتح الباب على مصراعيه أمام سيناريو الانفصال وتمزيق وحدة الجسد السودانى. وفى المقابل طرحت المبادرة المصرية الليبية المشتركة، والتى تكرس مفهوم وحدة التراب السودانى، وتدعو جميع الأطراف إلى الجلوس على مائدة المفاوضات من أجل إيجاد تسوية سلمية للأزمة السودانية.

ومع التطورات السودانية التى شهدها التحالف الحاكم فى الخرطوم، والتى كان أبرزها الانقسام بين قطبى هذا التحالف الترابى والبشير فإن المنظور الأيديولوچى لمشكلة الحرب فى الجنوب السودانى بدأ فى التراجع لصالح التسوية السلمية . لكن لا تزال قضية الدين ووضع الشريعة الإسلامية أحد القضايا الخلافية الكبرى والتى تعترض أية تسوية حقيقية للمأزق السودانى، وتلك هى أحد الملامح المهمة التى يشهدها الواقع الإسلامى فى ظل مجتمع تعددى!

***

الهوامش و المصادر

١- تم الاعتماد فى هذا الصدد على المصادر التالية :

- د. محمد المعتصم : جنوب السودان فى مائة عام (القاهرة : مطبعة نهضة مصر، ط٢ ، ١٩٧٢.

- د. جميل عبيد: المديرية الاستوائية (القاهرة : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٧٠) .

- د. محمد عوض محمد : الشعوب والسلالات الأفريقية (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٥).

- د. محمد عبد الغنى سعودى : السودان (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٣).

- عبد القادر إسماعيل : مشكلة جنوب السودان : دراسة لدور الأحزاب السياسية (القاهرة : مطابع الفتح ، ١٩٩٤).

٢- د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ : ١٦ .، ولمزيد حول تطور التقسيم الإداري فى السودان منذ ١٨٢٠ حتى أواخر الثمانينيات انظر :

- يحيى جمال عثمان : الحدود الإدارية فى السودان : دراسة فى الجغرافيا السياسية ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير (القاهرة: : معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، ج القاهرة ، ١٩٩٠).

٣- المرجع السابق ، وكذلك د. محمد المعتصم ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦ .

٤- يستخدم البعض الاسم القديم للمديرية وهو منجلا (منقلا) ، انظر يحيى عثمان : مرجع سبق ذكره ، ص٢٩ .

٥- د. جميل عبيد : مرجع سبق ذكره ، حيث يحتوى الكتاب على مجموعة من الوثائق القيمة حول تاريخ فتح هذه المديرية وضمها إلى مصر ، وانظر أيضًا:

عمر طوسون : تاريخ مديرية خط الاستواء المصرية من فتحها إلى ضياعها (الإسكندرية: مطبعة العدل ، ١٩٣٧).

٦- د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٢٣ : ٢٧.

٧- المرجع السابق ، ص ٢٧ : ٣١ .

٨- عبد القادر إسماعيل : مرجع سبق ذكره ، ص ١٢ : ٢٥ .

٩- عن الدينكا انظر : المرجع السابق ، ص : ١٢ : ١٥ ، وانظر أيضًا: بول قاك : " نظرة تاريخية لثقافات الدينكا [مونجانق] وتراثهم " . فى ثقافات سودانية (القاهرة : المركز السودانى للثقافة والإعلام، العدد

التجريبى ، د.ت) ص ٦٢ : ٦٦ .

- ميان ميان جولفكورورول : " قبيلة جانق " : أو حول التنمية الصحيحة لقبيلة الدنكا ، أقسامهم ومناطقهم الجغرافية " ، ثقافات سودانية (القاهرة : المركز السودانى للثقافة والإعلام ، العدد التجريبى ، د. ت) ، ص ٧٢.

١٠- لمزيد حول الشيلوك انظر : د. أحمد أبو زيد : الأنثربولوجيا السياسية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ٢ ، ١٩٨١)، ص١٣٣ : ١٣٤ . وانظر أيضًا: عرض ندوة : " ثقافة قبيلة الشلك" ، فى ثقافات سودانية (العدد التجريبى، د. ت) ص ٢٩، ٣٨ .

11- Evans-Pritchard :"The Nuer of The Southern Sudan"., in M. Fortes and Evans Pritchard (eds.), African Political Systems (London : Oxford University press, 1970) pp 272: 296.

- وانظر : ينانق لول قاى : " ملامح ثقافة قبيلة النوير " فى ثقافات سودانية (العدد التجريبى،د. ت) ، ص٥١: ٥٤ . وكذلك: عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره، ص ١٥ : ١٦ .

١٢- محمد المعتصم ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤١ : ٤٣ ، ولمزيد عن الزاندى انظر لويس تاندا سندكيبو : "قبيلة الزاندى" ، ترجمة : فيصل وجكون أرتين فى ثقافات سودانية (العدد التجريبى، د. ت) ص٣٩ :٤٣.

١٣- لمزيد عن الجماعات الإثنيةفى جنوب السودان وعلاقاتها انظر : عبد القادر إسماعيل، مرجع سبق ذكره، ص ١٢ : ٢٥ .

١٤- حول اللغات والسياسات اللغوية فى السودان بعامة انظر : يوسف الخليفة أبو بكر : " السياسات اللغوية فى السودان " ، دراسات أفريقية (الخرطوم : دار جامعة أفريقيا العالمية للطباعة ، عدد ١٢ ، يناير ١٩٩٥ ، ص١٢٥ : ١٥٢ . وعن الجنوب بصفه خاصة انظر عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥ : ٢٩ .

١٥- انظر فى ذلك : محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٥٤ : ٦١ .

١٦- المرجع السابق ، ص ٥٨ وانظر : عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣ : ٤١ .

١٧- د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٦٠ . وانظر أيضًا:

د. ياسين مراد: جغرافية العالم الإسلامي (القاهرة : شركة الطويجى للطبع والنشر ،ط ٢ ، ١٩٧٧)،ص ٥٧ : ٦٩.

١٨- من الدراسات الجامعة لتطور مشكلة الجنوب منذ الفتح المصرى حتى ثورة الإنقاذ عام ١٩٨٩م دراسة الأستاذ الدكتور عبد الملك عودة : " مستقبل جنوب السودان بين وحدة الدولة أو الانفصال ".، السياسة الدولية (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، عدد يوليو ١٩٩٢م).

١٩- د. جميل عبيد : مرجع سبق ذكره.

٢٠- د. أحمد الأمين البشير: " العلاقة بين السياسة و الدين فى السودان " ، المستقبل العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ٧٧ ، يوليو ١٩٨٥) ص ١٠٥.

٢١- حول تلك المرحلة وملابساتها و تطوراتها انظر :

د. عبد الملك عودة : مرجع سبق ذكره ، ص ٨ : ١١ .

Mohamed A. El- Khawas ; "The problem of Southern Sudan", in African Studies Review (Cairo : Institute of Research and African Studies , vol.4, 1975) pp 23 : 25 .

٢٢- د. محمد المعتصم :مرجع سبق ذكره ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

٢٣- د. عبد الغفار محمد أحمد : " السودان و ديناميكية التنوع : محاولة فى استطلاع مستقبل قطر عربى – أفريقى ". المستقبل العربى (عدد ٨٣ ، يناير ١٩٨٦م) ، ص ١٠٥ .

٢٤- د. حمدى عبد الرحمن : " الصراع السياسى فى شرق أفريقيا وانعكاساته على الأمن القومى المصرى " ، سلسلة بحوث ودراسات عربية (القاهرة : المركز القومى لدراسات الشرق الأوسط ، العدد ٣ ، مايو ١٩٩٢) ، ص ٨٥. وانظر أيضًا د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٩٣ ، إسماعيل عبد القادر: : مرجع سبق ذكره ، ص ٢٨.

٢٥- المرجع السابق ، ص ٢٨ : ٤١ .

٢٦- د. عبد الغفار محمد أحمد : مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٦.

٢٧- حول موقع السودان عامة فى تلك المفاوضات انظر:

د. يونان لبيب رزق : السودان فى المفاوضات المصرية البريطانية (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٤) د. شوقى عطا الله الجمل : تاريخ سودان وادى النيل وعلاقته بمصر : الجزء الثالث (القاهرة : مكتبة الأنجلو،١٩٨٠) ، ص ٣٢٤ وما بعدها .

٢٨- د. حمدى عبد الرحمن : مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ وانظر : المعتصم ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٢ . وكذلك :

El- Khawas , op.cit., pp 28 : 29 .

٢٩- لمزيد عن هذه الأحداث وتطوراتها وآثارها انظر :

محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٢ وما بعدها ، د. إسماعيل عبد القادر ، مرجع سبق ذكره .

٣٠- د. عبد الملك عودة : مرجع سبق ذكره ، ص ١٢ : ٢٠ .

د. حمدى عبد الرحمن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ · ٩٥

د. نيفين مسعد : الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى (القاهرة مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة ، ١٩٨٨) ، ص ص ١٥٢ : ١٦١ .

٣١- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٨.

٣٢- المعتصم ، مرجع سبق ذكره .

٣٣- د. عبد الملك عودة : مرجع سبق ذكره ، ص ١٣ :١٤ . وانظر أيضاً :

د. إبراهيم نصر الدين : " الاندماج الوطنى فى أفريقيا والخيار السودانى " ، المستقبل العربى (عدد ٦٣ ، مايو ١٩٨٤) ، ص٤٣ .

د. حمدى عبد الرحمن : مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧.

٣٤- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٩ : ١١٠ . وكذلك انظر د. عبد الملك عوده: ص ١٣ ,د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٩ : ١٥١.

٣٥- المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

٣٦- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١١ ، د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٣ : ١٥٥ .

٣٧- حول وقائع ذلك المؤتمر ومقرراته ونتائجه انظر:

د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٦٠ : ١٦٧ .

38- El- Khawas , op. cit., p 35.

وانظر أيضًا:

Gabriel R. Warburg : "Islam and State in Numayri's Sudan " Africa (London : International African Institute , vol. 55 No.4 , 1985) , pp 401 : 405 .

٣٩- لمزيد حول تلك الحركة ونشأتها وتطورها انظر :

د. حسن الترابى: الحركة الإسلامية في السودان: التطور، الكسب، النهج (القاهرة: القارئ العربى، ١٩٩١).

د. حسن مكى : الحركة الإسلامية فى السودان ٦٩-١٩٨٥م (تاريخها وخطابها السياسى) [الخرطوم : بيت المعرفة، ١٩٩٠).

٤٠- د. حسن الترابى : مرجع سبق ذكره ، ص ٣٣.

٤١- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١٤ : ١١٥.

٤٢- المرجع السابق ، نفس الصفحات ولمزيد حول الاتفاق وتقييمه انظر :

د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٣ : ٤٨ .

د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤ : ١٦ .

٤٣- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١٩.

٤٤- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٤.

٤٥- د. نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٥ ، وانظر أيضاً :

د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١٧.

٤٦- المرجع السابق ، ولمزيد انظر : Warburg, op. cit., pp 405 : 411

٤٧- انظر فى أحداث تلك الحقبة وتطوراتها :

د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦: ١٧ .

د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٨: ٥٢ .

د. حمدى عبد الرحمن ، المنهج الفوقى فى التغيير السياسى : دراسة للحالة السودانية (١٩٨٩- ١٩٩٢) ، سلسلة بحوث سياسية ، يونيو ١٩٩٤ .

48- Warburg, op. cit., pp 409 : 411.

٤٩- اتسم خطاب الحركات الجنوبية بالمراوغة فى كثير من الأحيان رغبة فى الاستفادة من كافة القوى والأطراف الداخلية والاقليمية والدولية فى صراعهم مع النظام الحاكم فى السودان، ويعتبر الدكتور جون جارنج قائد الحركة الشعبية لتحرير السودان من أكثر من حاولوا التنظير لمشكلة جنوب السودان ومشكلة السودان ككل من الجنوبيين عبر كتاباته و أحاديثه انظر فى ذلك: د. الواثق كمير (تحرير وترجمه): جون قرنق رؤيته للسودان الجديد : قضايا الوحدة والهوية (القاهرة : المجموعة الاستشارية لتحليل السياسات واستراتيجيات التنمية ، ١٩٩٨). وحول تبدلات الخطاب والأطروحات المختلفة من جانب حركات المعارضة السودانية لاسيما جون جارنج انظر:

د. إبراهيم نصر الدين : الوضع الراهن فى السودان واحتمالاته المستقبلية [ورقة عمل][القاهرة : جامعة القاهرة معهد البحوث والدراسات الأفريقية – يناير ١٩٩٧م] ، ص ٥ وكذلك انظر الحوار الذى أجرى مع جون جارنج حول قضايا الوحدة والانفصال المنشور فى : مسارات جديدة كتاب غير دورى يصدره لواء السودان الجديد (اسمرا : لواء السودان الجديد ، أغسطس ١٩٩٨)

٥٠- د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٨ : ١٩ .

٥١- حول تفاصيل تلك الاتفاقية وردود الأفعال تجاهها انظر : د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره، ص١٩.

٥٢- د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٠.

٥٣- حول تفاصيل ذلك النموذج انظر:

د. إبراهيم نصر الدين : الاندماج الوطني ...، مرجع سبق ذكره.

***

نيجيريا : قضايا وتحديات التعايش في مجتمع تعددي

د. صبحي قنصوة

مقدمة:

في عام ١٩٠٠م، أعلنت بريطانيا فرض حمايتها على شمال نيجيريا، وشرعت بعد ذلك فى تنفيذ فرض هذه الحماية بالقوة العسكرية، وتمكنت من ذلك بالفعل عام ١٩٠٣م، وفقد المسلمون فى شمال نيجيريا، وخاصة فى خلافة سوكوتو، استقلالهم وأصبحوا جزءًا مما أصبح يعرف فيما بعد باسم "نيجيريا ". وعندما جاء عام ٢٠٠٠ م، كان الجدل على أشده بين المسلمين والمسيحيين فى نيجيريا حول قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وهو الجدل الذى تطور فى بعض الأحيان إلى مصادمات دامية بين الطرفين، أودت بحياة المئات وأتلفت كثيرًا من الممتلكات. وفيما بين عامي ١٩٠٠م و٢٠٠٠م، واجه المسلمون فى نيجيريا العديد من القضايا والتحديات، فى مجتمع منقسم على نفسه، ليس فقط من الناحية الدينية، ولكن أيضًا من النواحي الإثنية (العرقية) واللغوية والإقليمية وغيرها.

وتسعى هذه الورقة إلى بحث القضايا والتحديات التى واجهت – ولازالت تواجه – المسلمين فى نيجيريا فى ظل ظروف التعددية في تلك الدولة، وخاصة فى مرحلة ما بعد الاستقلال (منذ عام ١٩٦٠م) - ويتطلب بحث هذه القضايا والتحديات، دراسة الواقع السياسى الاجتماعي الذى يعيش فى ظله المسلمون فى نيجيريا، ومن ثم سوف يتم تناول بعض هذه القضايا والتحديات فى حدود الحيز المتاح لهذه الورقة، وعلى ذلك تنقسم هذه الدراسة إلى مطلبين:

المطلب الأول - حول المسلمين والواقع السياسى الاجتماعي فى نيجيريا.

المطلب الثاني - حول بعض القضايا والتحديات التى يواجهها المسلمون فى ظل ظروف التعددية في نيجيريا.

المطلب الأول

المسلمون والواقع السياسى والاجتماعي فى نيجيريا

يتناول هذا المطلب ظروف الواقع السياسى والاجتماعي الذى يعيش فى ظله المسلمون فى نيجيريا، وتتضمن هذه الظروف الواقع التعددى للمجتمع النيجيرى، والتطور السياسى وأثره على المسلمين فى نيجيريا والحركات والتنظيمات الإسلامية فى تلك الدولة.

أولاً- الطبيعة التعددية للمجتمع النيجيرى

١- نشأة نيجيريا كمجتمع تعددى:

تعد نيجيريا دولة مصطنعة، نشأت نتيجة ظرف تاريخى يتمثل فى النشاط الاستعمارى البريطانى فى المنطقة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادى. ففى عام ١٨٦١م أسس البريطانيون مستعمرة لهم فى "لاجوس" على ساحل المحيط فى أقصى جنوب غرب نيجيريا الحالية، ومن ثم أخذت بريطانيا فى بسط سيطرتها على بلاد وممالك اليوروبا – فى جنوب غرب نيجيريا الحالية – وعلى بلاد الجماعات القبلية فى جنوب شرق نيجيريا – كجماعات الإيبو والإيجا والإيفيك وغيرهم - . وكانت بريطانيا قد أعلنت فرض حمايتها على هذه المناطق فى أعقاب مؤتمر برلين الشهير (١٨٨٤/١٨٨٥م)، حيث أنشأت " محمية أنهار الزيت "، والتى أصبحت فيما بعد " محمية ساحل النيجر "، ثم تغير اسمها مرة أخرى عام ١٩٠٠م ليصبح " محمية نيجيريا الجنوبية ". وفى العام نفسه أعلنت بريطانيا فرض حمايتها على مناطق المسلمين فى شمال نيجيريا الحالية، وخاصة على حمايتها خلافة سوكوتو وإماراتها، وشرعت فى إخضاع هذه المناطق بالقوة العسكرية وتمكنت من ذلك بالفعل عام ١٩٠٦م، حيث ضمت بريطانيا مستعمرة لاجوس إلى محمية نيجيريا الجنوبية ليشكلا ما عرف بـ "مستعمرة ومحمية نيجيريا الجنوبية". وأخيرًا فى عام ١٩١٤م، ظهرت نيجيريا إلى الوجود لأول مرة ككيان واحد، عندما أخضعت بريطانيا مناطق سيطرتها فى جنوب وشمال نيجيريا لإدارة واحدة، فيما عرف بـ "إدماج لوجارد "نسبة إلى فريدريك لوجارد، أول حاكم بريطاني " لمستعمرة ومحمية نيجيريا"، والذى كان له دور رئيسى فى إخضاع هذه المناطق للسيطرة البريطانية. وفيما بعد قسمت بريطانيا هذه المناطق إلى ثلاث مجموعات من المقاطعات: شرقية وغربية (فى جنوب نيجيريا) وشمالية (فى شمال نيجيريا)، وتحولت هذه المقاطعات بعد الحرب العالمية الثانية إلى ثلاثة أقاليم كبيرة، شكلت أساسًا للاتحاد الفيدرالى النيجيرى. وفى عام ١٩٦٠، استقلت نيجيريا كدولة اتحادية (فيدرالية) من ثلاثة أقاليم: شمالى وشرقى وغربى، وتضم بين حدودها جماعات متباينة، إثنيًا ولغويًا ودينيًا .. إلخ [١].

٢- أنماط التعددية فى المجتمع النيجيرى:[٢]

ثمة أنماط مختلفة من التعددية فى المجتمع النيجيرى، ومن أهم هذه الأنماط:

أ- التعددية الإقليمية:

هناك تمييز بين الشمال (شمالى نهر النيجر) والجنوب (جنوبى نهر النيجر)، وفى الشمال هناك تمييز بين الشمال الأعلى (المسلم)، والشمال الأدنى (وهو ما يعرف أيضًا بالحزام الأوسط، حيث تعيش أقليات تغلب عليها المسيحية والوثنية)، وفى الجنوب أيضًا هناك تمييز بين مناطق اليوروبا (فى الغرب)، ومناطق الإيبو (فى الشرق) ومناطق الأقليات (فى الوسط)، وقد انقسم النيجيريون فى مناسبات عديدة على أساس انتمائهم الإقليمى.

ب- التعددية الإثنية (العرقية)[٣]:

وهى من أبرز أنماط التعددية وضوحًا فى المجتمع النيجيرى، إن لم تكن أبرزها؛ حيث يعيش فى نيجيريا ما لا يقل عن (٢٠٠) جماعة إثنية. وهذه الجماعات تتفاوت تفاوتًا كبيرًا فى حجمها ولغاتها وثقافاتها. فهناك ثلاث جماعات كبرى تشكل نحو ٦٦% من سكان نيجيريا، وهذه الجماعات الثلاث هى:

(١) الهوسا – فولانى: فى شمال نيجيريا،ويشكلون نحو ٢٩% من السكان، ومعظمهم مسلمون، و يتحدثون لغة الهوسا.

(٢) اليوروبا: فى جنوب غرب نيجيريا، ويشكلون نحو ٢٠%من السكان، ويتوزعون بالتساوى تقريبا بين الإسلام و المسيحية، ويتحدثون لغة اليوروبا.

(٣) الإيبو: فى جنوب شرق نيجيريا،ويشكلون نحو ١٧%من السكان، ومعظمهم من المسيحيين، ويتحدثون لغة الإيبو.

وبالإضافة إلى هذه الجماعات الثلاث، هناك (٨) جماعات إثنية كبيرة الحجم نسبيًا، مثل: الكانورى والنوفى والتيف (فى الشمال) والايدو (فى جنوب الغرب) والايبيبيو والايفيك (فىجنوب الشرق)، وتشكل هذه الجماعات الثمانى، بالإضافة إلى الجماعات الثلاث الكبرى، نحو ٩٦% من سكان نيجيريا.

ج- التعددية الدينية:[٤]

ينقسم سكان نيجيريا بشكل أساسى – من الناحية الدينية – إلى مسلمين ومسيحيين، ولم يتضمن آخر تعداد رسمى للسكان عام ١٩٩١م أية بيانات عن الديانات. وطبقًا للتعداد السابق والذى أجرى عام ١٩٦٣م، كان المسلمون يشكلون نحو ٤٧,٢ % من سكان نيجيريا، والمسيحيون نحو ٣٤.٥% وأتباع الديانات التقليدية نحو ١٨,٣%، ولكن نظرًا لانتشار الإسلام والمسيحية بشكل مضطرد على حساب الديانات التقليدية؛ يمكن القول، مع نهاية القرن الميلادى العشرين: إن المسلمين يشكلون نحو ٥٣% من سكان نيجيريا والمسيحيين نحو ٣٩%، وأتباع الديانات التقليدية نحو ٨%.

وقد وصل الإسلام إلى بعض مناطق نيجيريا الحالية (فى شمالها وجنوبها الغربى) فى حدود القرن الحادى عشر الميلادى، وبدأ ينتشر بشكل ملموس فى شمال نيجيريا (حيث بلاد الهوسا) منذ القرن الرابع عشر، وفى جنوبها الغربي (حيث بلاد اليوروبا) منذ القرن الثامن عشر، أما فى الجنوب الشرقى (حيث بلاد الإيبو) فلم يبدأ الإسلام فى الانتشار هناك إلا مع النصف الثاني من القرن العشرين.[٥]

أما المسيحية فقد وصلت إلى سواحل نيجيريا الحالية فى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ولكن لم تبدأ فى الانتشار الفعلى إلا فى القرن التاسع عشر خاصة فى جنوب شرق نيجيريا.[٦]

ومن ثم، فإن معظم سكان شمال نيجيريا من المسلمين، ومعظم سكان جنوبها الشرقى من المسيحيين، أما سكان الجنوب الغربى فينقسمون بالتساوى تقريبًا بين الإسلام والمسيحية.

د- التعددية التاريخية والثقافية:

من المعلوم أنه لا يوجد تراث تاريخى مشترك للجماعات المختلفة التى يتكون منها المجتمع النيجيرى المعاصر، حيث خضعت هذه الجماعات عبر تاريخها لنظم سياسية وتجارب تاريخية متباينة ففى الشمال كانت هناك إمارات الهوسا، والتى تحولت إلى خلافة إسلامية (خلافة سوكوتو) خلال القرن التاسع عشر بعد حركة الجهاد التى قام بها الفولانى بزعامة الشيخ عثمان بن فودى، وإلى الشرق من سوكوتو، كانت هناك سلطنة بورنو، وهى سلطنة إسلامية ظلت قائمة حتى عام ١٨٩٣م عندما احتلتها قوات رابح فضل الله، أما فى الجنوب فكانت هناك ممالك اليوروبا (فى الجنوب الغربى) ونظم قبلية لا مركزية (فى الجنوب الشرقى). وقد اقترن اختلاف التراث التاريخى باختلاف الثقافات السائدة ما بين ثقافات غابية وساحلية فى الجنوب، وثقافات رعوية فى الوسط، وثقافات إسلامية فى الشمال.[٧]

ثانيًا- التطور السياسى وأثره على الإسلام والمسلمين فى نيجيريا

استقلت نيجيريا فى أول أكتوبر عام ١٩٦٠ م، كدولة اتحادية (فيدرالية) تتكون من ثلاثة أقاليم كبيرة، وهى الإقليم الشمالى والإقليم الغربى و الإقليم الشرقى، ومنذ ذلك التاريخ وحتى نهاية القرن العشرين، مرت نيجيريا بتطورات سياسية ملموسة، وكان لهذه التطورات أثرها على الإسلام والمسلمين فى نيجيريا، ويمكن التمييز فى هذا الشأن بين خمس مراحل على الأقل، وهى:(٨)

* مرحلة الحكم المدنى الأول (١٩٦٠-١٩٦٦) .
* مرحلة الحكم العسكرى الأول (١٩٦٦-١٩٧٩)،
* مرحلة الحكم المدنى الثاني (١٩٧٩-١٩٨٣) .
* مرحلة الحكم العسكرى الثاني (١٩٨٤-١٩٩٩)،
* مرحلة الحكم المدنى الثالث (منذ ١٩٩٩) .

١- مرحلة الحكم المدنى الأول (١٩٦٠-١٩٦٦) (٩)

وهو ما يعرف أيضًا بالجمهورية الأولى، وخلال هذه المرحلة ظلت نيجيريا دولة اتحادية من ثلاثة أقاليم، أضيف إليها إقليم رابع (وسط الغرب) عام ١٩٦٣م بعد تقسيم الإقليم الغربى. وفى ظل هذا الوضع سيطرت إحدى الجماعات الإثنية الكبرى على أحد الأقاليم النيجيرية: الهوسا فولانى فى الشمال، والإيبو فى الشرق، واليوروبا فى الغرب، أما على المستوى الاتحادى (الوطنى)، فقد تشكل ائتلاف حاكم من الحزبين الحاكمين فى الشمال (حزب مؤتمر شعب الشمال) والشرق (حزب المؤتمر الوطنى للمواطنين النيجيريين)، أما الحزب الحاكم فى الغرب (جماعة العمل) فقد تزعم المعارضة.

وطبقًا لآليات النظام البرلمانى الذى كان سائدًا حينئذٍ، كان توزيع المقاعد التشريعية يتم طبقًا لعدد السكان، ومن خلال هذه الآليات تمكن المسلمون الشماليون – استنادًا إلى قوتهم العددية – من تعزيز مركزهم السياسى على المستوى الاتحادى خلال هذه المرحلة، وذلك لموازنة التفوق النسبى للجنوبيين– خاصة الإيبو المسيحيين – فى مجالات الإدارة والاقتصاد والتعليم الحديث؛ وذلك بسبب تفاوت التأثير الاستعمارى بين شمال وجنوب نيجيريا.

وبوجه عام، فقد كانت الإقليمية والإثنية هى الطابع المميز للحياة السياسية خلال الجمهورية

الأولى، ولم يكن الدين عاملاً بارزًا فى الصراع السياسى، خاصة على المستوى الوطنى (الاتحادى)، إذ رغم أن رئيس الدولة كان مسيحيًا (أزيكوى) ورئيس الحكومة الاتحادية كان مسلماً (باعليوة) فإن انتماءهما الإثنى والإقليمى كان هو الأكثر بروزًا، ولكن هذا الوضع وفر للمسلمين فى نيجيريا قاعدة إثنية إقليمية (فى الإقليم الشمالى) لتعزيز مركزهم فى الاتحاد النيجيرى، وكان للحاج أحمد بيللو رئيس وزراء الأقليم الشمالى، دور كبير وإن كان بصورة غير معلنة.(١٠)

٢- مرحلة الحكم العسكرى الأول (١٩٦٦-١٩٧٩)(١١)

تبدأ هذه المرحلة بالانقلاب العسكرى الأول الذى قاده الضباط الإيبو فى يناير ١٩٦٦م، وفقد خلاله المسلمون عدداً من أبرز قياداتهم فى مقدمتهم الحاج أحمد بيللو، رئيس وزراء الإقليم الشمالى، وأبو بكر تافوا باعليوه، رئيس الحكومة الاتحادية؛ وأدت سياسات النظام الجديد (نظام أيرونسى) إلى إثارة مخاوف الشماليين، ومن ثم قاموا بانقلاب مضاد فى يوليو ١٩٦٦م، أسقط نظام أيرونسى، ومن ثم وصل أحد أبناء الأقليات الشمالية - يعقوب جوون - إلى قمة السلطة فى البلاد، وأعقب ذلك أعمال عنف واسعة النطاق ضد الإيبو المهاجرين إلى الشمال وفرار الكثيرين منهم إلى موطنهم الأصلى فى الإقليم الشرقى، وتوترت العلاقات بين حكومة الإقليم الشرقى، التى كان يسيطر عليها الإيبو، والحكومة الاتحادية بقيادة يعقوب جوون. ووصل التوتر إلى حد الأزمة عام ١٩٦٧م بعد قيام نظام جوون بتقسيم الأقاليم النيجيرية الأربعة - بما فيها الإقليم الشرقى - إلى (١٢) ولاية. وفى أعقاب ذلك أعلن الإيبو انفصالهم بالإقليم الشرقى عن نيجيريا وأعلنوا قيام جمهورية بيافرا، وبدأت من ثم الحرب الأهلية النيجيرية، والتى انتهت فى يناير ١٩٧٠ بهزيمة الحركة الانفصالية.(١٢)

وفى يوليو ١٩٧٥، سقط نظام جوون بانقلاب عسكرى قاده محمد مرتضى الله، ويعد مصرع مرتضى فى انقلاب فاشل عام ١٩٧٦م، استمر خلفه، أولوسيجون أوباسنجو على سياسته. وقد وضع نظام مرتضى الله / أوباسنجو برنامجًا لإعادة الحكم المدنى إلى نيجيريا، وتضمن ذلك البرنامج زيادة عدد الولايات النيجيرية إلى (١٩) ولاية، ووضع دستور جديد للبلاد، وإجراء الانتخابات العامة، وتسليم السلطة لحكومة منتخبة، وهو ما تحقق بالفعل فى أول أكتوبر ١٩٧٩م.(١٣)

وبوجه عام فقد أثرت التطورات السياسية خلال مرحلة الحكم العسكرى الأول سلبيًا على أوضاع الإسلام والمسلمين فى نيجيريا، فقد فقد المسلمون بعضًا من أبرز قياداتهم فى انقلاب يناير ١٩٦٦، كما أن تقسيم الإقليم الشمالى إلى ست ولايات عام ١٩٦٧م؛ أدى إلى تصدع القاعدة الإقليمية الإثنية للمسلمين فى الإقليم، وفى الوقت نفسه أدى إلى نشوب الحرب الأهلية عام ١٩٦٧م إلى توقف انتشار الإسلام بين الإيبو؛ حيث عادوا إلى نظراتهم القديمة للإسلام باعتباره دينًا للهوسا.(١٤)

وقد ظل الطابع الإقليمى الإثنى هو الطابع المميز للصراع السياسى خلال هذه المرحلة، شأنها شأن سابقتها، ولم يكن الدين عاملاً بارزاً فى ذلك الصراع، وعلى سبيل المثال عندما حاولت دعاية

الانفصاليين الإيبو تصوير الحرب الأهلية على أنها حرب بين مسيحيين (يقصدون الانفصاليين) ومسلمين (اتحاديين يريدون فرض هيمنتهم)، كانت هذه الدعاية مجافية للواقع؛ حيث كان قائد القوات الاتحادية (يعقوب جوون) مسيحيًا، كما كانت نسبة كبيرة من قواته وأعضاء حكومته من المسيحيين.(١٥)

ولكن شهدت نهاية هذه المرحلة، بروز "الدين" كعامل رئيسى فى الحياة السياسية النيجيرية على المستوى الوطنى. وكانت أعمال الجمعية التأسيسية لدستور الجمهورية الثانية وما شهدته من جدل حاد حول الشريعة الإسلامية والنظام القانونى النيجيرى، تجسيدًا ملموسًا لهذا التطور المهم، وتأكد هذا التطور خلال المراحل التالية.(١٦)

٣- مرحلة الحكم المدنى الثاني (١٩٧٩-١٩٨٣)(١٧)

وتعرف-أيضًا- بالجمهورية الثانية، وتبدأ بتسليم العسكريين السلطة إلى حكومة مدنية منتخبة، تزعمها على المستوى الاتحادى الشيخ شاجارى، وهو مسلم شمالى، وتنتهى هذه المرحلة بإسقاط النظام القائم بانقلاب عسكرى قاده محمد بخارى فى آخر ديسمبر عام ١٩٨٣م.

وتميزت هذه المرحلة بظهور شكل من أشكال اقتسام السلطة فى نيجيريا من خلال ما عرف بـ "مبدأ الطابع الاتحادى " للدولة، والذى كان يتطلب مراعاة تمثيل الولايات النيجيرية فى تشكيل الحكومة الاتحادية بوزير واحد على الأقل، وكذلك سياسة المناطق Zoning، التى طبقها الحزب الوطنى النيجيرى، أكبر أحزاب الجمهورية الثانية، وبمقتضاها قسمت نيجيريا إلى أربع مناطق تتوزع عليها المناصب الرئيسية فى الدولة. وبناء على هذه السياسة أصبح رئيس الدولة مسلمًا من الهوسا فولانى، ونائبة مسيحيًا من الإيبو، بينما ذهب منصب رئيس الحزب الوطنى النيجيرى إلى أحد اليوروبا، ومنصب رئيس مجلس الشيوخ إلى واحد من جماعات الأقليات.(١٨)

وبوجه عام، فقد شهدت هذه المرحلة بعض التطورات غير المواتية للإسلام والمسلمين فى نيجيريا، فقد أخفق المسلمون فى تحقيق هدفهم بالنص فى الدستور على إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية، كما تضمن الدستور بعض النصوص التى تتعارض صراحة مع أحكام الإسلام، كالنص على حرية الاعتقاد بما فيها تغيير الشخص لدينه، والنص على قيام الحكومة بتشجيع الزواج المختلط بين مختلف الجماعات فى نيجيريا. كما شهدت هذه الفترة أيضًا تصاعد العنف الدينى والذى أودى بحياة الآلاف، كما حدث فى كانو – بشمال نيجيريا – عامى ١٩٨٠ و ١٩٨٢.(١٩)

٤- مرحلة الحكم العسكرى الثاني (١٩٨٤-١٩٩٩)

تبدأ هذه المرحلة بالانقلاب العسكرى الذى قاده محمد بخارى (بوهارى) فى آخر ديسمبر

١٩٨٣، والذى أسقط الجمهورية الثانية. ولم يستمر بخارى فى الحكم طويلاً ؛ حيث أطيح به فى انقلاب عسكرى فى أغسطس ١٩٨٥م، قادة إبراهيم بابانجيدا. وبعد ثمانى سنوات فى السلطة، ونتيجة لتعثر برنامج إعادة الحكم المدنى إلى نيجيريا، اضطر بابانجيدا إلى التخلى عن السلطة لحكومة مؤقتة برئاسة أرنست شونيكان. وسرعان ما أطاح سانى أباتشا بهذه الحكومة المؤقتة فى نوفمبر ١٩٩٣م، واستمر فى الحكم حتى وفاته بشكل مفاجئ فى يونيو ١٩٩٨م، وانتقلت السلطة من ثم إلى عبد السلام أبو بكر، والذى تعهد بإعادة الحكم المدنى إلى البلاد خلال عام، وهو ما تحقق بالفعل فى مايو ١٩٩٩. (٢٠)

وشهدت هذه المرحلة بعض التطورات التى أكدت بروز دور الإسلام - والدين عمومًا - فى الحياة السياسية النيجيرية على المستوى الوطنى. ومن أهم هذه التطورات برنامج التحول الديموقراطي فى عهد بابانجيدا، والذى بدأ عام ١٩٨٦م، ولكنه أخفق عام ١٩٩٣م بعد أن أوشك أن يصل إلى نهايته، فقد ثار الجدل من جديد عام ١٩٨٨م حول إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية، وذلك خلال مناقشات الجمعية التأسيسية لمشروع الدستور الجديد. وقبل ذلك برز العامل الدينى عند توزيع المناصب العليا فى هذه الجمعية التأسيسية، فقد كان رئيس الجمعية من الإيبو المسيحيين، ونائبه من الهوسا فولانى المسلمين، وكان أمين الجمعية من جماعات الأقليات، ولم يبق إلا اختيار ممثل لليوروبا - الجماعة الكبرى - فى جنوب غرب نيجيريا، والتى يتساوى فيها عدد المسلمين والمسيحيين تقريبًا - حيث اقترح الأعضاء المسلمون أن يكون ممثل اليوروبا فى الهيئة العليا للجمعية مسلمًا، وهو لطيف أديجبتى، بينما اقترح الأعضاء المسيحيون ممثلا مسيحيًا، هو أولوفيمى أولوتوبى، وتوقفت أعمال الجمعية التأسيسية عدة أيام لهذا السبب، ولم تخرج الجمعية من هذا المأزق إلا بتدخل رئيس الدولة، حيث اقترح عدم اختيار ممثل لليوروبا فى الهيئة العليا للجمعية. (٢١)

كذلك، وفى سياق التنافس الدينى على السلطة، ومع اتجاه نظام بابانجيدا للأخذ بنظام الحزبين بدلا من التعدد الحزبى، أعلن أبو بكر غومى - أحد القيادات الإسلامية البارزة حينئذ - عام ١٩٨٧م أن المسلمين لن يتسامحوا إذا أصبح رئيس البلاد مسيحيًا، وأن ذلك يمكن أن يحدث فقط بالقوة أو بانقلاب عسكرى. وردًا على ذلك هدد كبير أساقفة لاجوس بحرق البلاد إذا أصر المسلمون على هذا الموقف. وفى أوائل التسعينيات ومع اقتراب إجراء انتخابات رئاسة البلاد على أساس نظام الحزبين، ثار الجدل من جديد حول الانتماء الدينى للمرشحين، فبعد الإعلان عن ترشيح مسلمين: أحدهما شمالى، والأخر جنوبى، كمرشحين لرئاسة البلاد عن الحزبين الوحيدين فى ذلك الحين، طالبت العديد من المؤسسات المسيحية فى نيجيريا أن يكون مرشحا الحزبين لمنصب الرئيس من المسيحيين، وبالفعل اختار أحد الحزبين مرشحًا مسيحيًا لمنصب نائب الرئيس. وأجريت الانتخابات بالفعل عام ١٩٩٣، وفاز بها مشهود أبيولا، وهو مسلم من اليوروبا، وكانت هذه أول مرة يفوز بها جنوبى برئاسة نيجيريا من خلال الانتخابات، ولكن نظام بابا نجيدا لم يعترف بنتائج هذه الانتخابات،

ومن ثم تم إلغاؤها، وهو ما فتح الباب أمام انهيار برنامج التحول الديموقراطي الذى بدأه نظام بابا نجيدا عام ١٩٨٦م.(٢٢)

٥- مرحلة الحكم المدنى الثالث (منذ مايو ١٩٩٩).(٢٣)

تبدأ هذه المرحلة بانتقال السلطة إلى حكومة مدنية منتخبة فى مايو ١٩٩٩م، وشهدت هذه المرحلة - لأول مرة - انتخاب رئيس جنوبى مسيحى لنيجيريا، وهو أولوسيجون أوباسانجو (من اليوروبا) ويرجع انتخابه – ضمن عوامل أخرى – إلى رصيده الشعبى الذى تمتع به منذ أن كان رئيسًا للحكومة العسكرية التصحيحية التى سلمت السلطة للمدنيين بعد الانتخابات العامة عام ١٩٧٩م. ويشار هنا إلى أنه على مدى (٢٠)عامًا – منذ ١٩٧٩ حتى ١٩٩٩ – كان رؤساء نيجيريا من المسلمين الشماليين، مدنيين وعسكريين، عدا عدة أشهر عام ١٩٩٣م (حكومة إرنست شونيكان). كما شهدت هذه المرحلة تصاعد الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول تطبيق الشريعة بشكل كامل فى بعض ولايات الشمال، وهو الجدل الذى اتسع ليشمل قضايا عديدة حول علاقة الدين بالدولة فى نيجيريا، وطبيعة الاتحاد النيجيرى، وما يتعرض له من مخاطر تهدد بقاءه فى حالة نشوب حرب دينية فى البلاد.

ثالثًا- الحركات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا

فى ظل ظروف التعددية والتحديات التى واجهت – ولا زالت تواجه – المسلمين فى نيجيريا، ظهرت العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية. وباستثناء الطرق الصوفية التقليدية، فقد ارتبط ظهور الحركات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا بتطورات وتحديات المرحلة الاستعمارية ومرحلة ما بعد الاستقلال، ومن أهم هذه الحركات والتنظيمات:(٢٤)

١- الطرق الصوفية:

وأكثرها انتشارًا الطريقة القادرية (المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى المتوفى فى القرن السادس الهجرى، الثاني عشر الميلادى)، تليها الطريقة التيجانية (المنسوبة إلى أبى العباس أحمد التيجانى المتوفى فى القرن الثاني عشر الهجرى، الثامن عشر الميلادى). وكلتا الطريقتين واسعتا الانتشار فى نيجيريا، وكان لهما دور مهم فى نشر الإسلام فى هذه الأنحاء، إلا أن العلاقات بين أتباعهما لم تكن ودية دائمًا؛ حيث شابها التوتر والصراع فى مناسبات عديدة، كما حدث عام ١٩٦٥م، فى شمال نيجيريا، حيث قتل عدد من الأشخاص فى مصادمات بين الطرفين، من بينهم (١١) رجل شرطة. وساعد على ازدياد التوتر بين الطريقتين فى ذلك الحين تحيز الإدارة المحلية

بالإقليم الشمالى ضد أتباع الطريقة التيجانية ؛ وذلك بسبب انتماء القيادات التقليدية فى الإقليم، بمن فيهم سلطان سوكوتو، إلى الطريقة القادرية، إلا أن كلتا الطريقتين قد عملت على توحيد صفوفهما منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، بعد ظهور جماعة " إزالة البدعة وإقامة السنة "، والتى اعتبرتها الطريقتان عدوًا مشتركًا لهما.[٢٥]

٢- جمعية الطلاب المسلمين:

تأسست هذه الجمعية عام ١٩٥٤م، فى مدينة لاجوس – بجنوب نيجيريا – على يد بعض طلاب اليوروبا المسلمين، ولكن سرعان ما امتد نشاطها إلى شمال البلاد. ففى عام ١٩٥٧م، حضر بعض المندوبين الشماليين المؤتمر السنوى للجمعية فى "عليزا" بجنوب نيجيريا، وفى عام ١٩٦٠، عقدت الجمعية أول مؤتمر سنوى لها فى الشمال، فى مدينة زاريا، وتولى أحد الشماليين الأمانة العامة للجمعية، كما عقد مؤتمر آخر للجمعية فى شمال نيجيريا فى مدينة كانو عام ١٩٦٦م، وكان لهذه الجمعية دور رئيسى فى النشاط الإسلامى بين الطلاب النيجيريين منذ أواسط السبعينيات من القرن العشرين.

٣- جماعة نصر الإسلام:

تأسست هذه الجماعة عام ١٩٦٢م، وكان للحاج أحمد بيللو، رئيس وزراء الإقليم الشمالى حينئذٍ، الدور الحاسم فى إنشاء هذه الجماعة، والتى ضمت فى عضويتها القيادات الإسلامية فى الإقليم حينئذٍ، وفى مقدمتهم سلطان سوكوتو، وكبير قضاه الإقليم والعلماء والأمراء وغيرهم. وكان من بين أهداف الجماعة نشر الإسلام بشكل منظم فى نيجيريا من خلال إعداد وتدريب الدعاة ودفع رواتب لهم، بالإضافة إلى نشر التعليم الإسلامى الحديث وبذل الجهود لتوحيد صفوف المسلمين فى سائر أنحاء نيجيريا. وتأثر نشاط الجماعة بوفاة مؤسسها وراعيها الحاج أحمد بيللو خلال الانقلاب العسكرى عام ١٩٦٦م، ولكن سرعان ما استردت الجماعة نشاطها بعد نهاية الحرب الأهلية عام ١٩٧١م.

٤- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية:

أنشئ هذا المجلس عام ١٩٧٤م، عقب اجتماع عقد فى كادونا – بشمال نيجيريا – دعت إليه جماعة نصر الإسلام، وحضره ممثلون عن الجمعيات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا.، وكان الهدف من اجتماع كادونا إنشاء تنظيم موحد يضم أشتات الجمعيات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا، وهو ما تحقق بالفعل بإنشاء " المجلس الأعلى للشئون الإسلامية " والذى اتخذ من عاصمة البلاد مقرًا له، وله هيكل تنظيمى يتكون من عدة هيئات ولجان، أهمها: المجلس العام، وأمانة المجلس، ولجنة الفتوى، واللجان العامة، واللجان الفرعية، وسلطان سوكوتو هو الرئيس العام

للمجلس، ونائبه الأول شيخ بورنو، وهناك نواب لرئيس المجلس في الولايات النيجيرية، ويسعى المجلس إلى تحقيق أهداف عديدة، منها: تعزيز الأخوة والتعاون بين المسلمين داخل وخارج نيجيريا، ورعاية وحماية مصالح الإسلام والمسلمين في نيجيريا، وأن يكون المجلس قناة للاتصال بالحكومة فيما يتصل بالشئون الإسلامية، والعمل على توحيد الأعياد والطقوس الإسلامية في نيجيريا، وإنشاء وإدارة المساجد في سائر أنحاء البلاد ...إلخ.

٥- جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة:

أنشئت هذه الجماعة عام ١٩٧٨م، في مدينة "جوس" بشمال نيجيريا، على يد إسماعيل إدريس، وبرعاية الشيخ أبو بكر غومي، أحد كبار دعاة وعلماء الإسلام في نيجيريا حينئذ. وتسعى الجماعة كما يبدو من اسمها، إلى إزالة البدع التي انتشرت بين المسلمين في نيجيريا، وخاصة بين أتباع الطرق الصوفية، وإعادة المسلمين إلى المنابع الأولى للإسلام، أي القرآن والسنة. ومن ثم فقد توترت الأجواء بين جماعة إزالة البدعة والطرق الصوفية، وخاصة الطريقة القادرية واسعة الانتشار في شمال نيجيريا، حيث وقعت احتكاكات عنيفة بين الطرفين في أكثر من مناسبة، كما حدث عام ١٩٧٨م في ولايتي الهضبة وباوتشي، وكما حدث في بلدة زورو بشمال نيجيريا عام ١٩٨٨م، حيث قتل ثلاثة أشخاص ودمر نحو(٥٠) منزلاً؛ نتيجة مصادمات عنيفة بين الطرفين للسيطرة على المسجد الكبير بالبلدة، وقد بذلت جماعة نصر الإسلام والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية في نيجيريا جهوداً لاحتواء التوتر بين الفريقين للحيلولة دون اتساع شقة الخلاف بينهما.(٢٦)

٦- حركة مايتاتسين:

وهي جماعة شديدة التطرف والعنف، كان يتزعمها محمد ماروا، المعروف بمايتاتسين، تم ترحيله عن نيجيريا عام ١٩٦٢م، ثم عاد إلى مدينة كانو، بشمال نيجيريا عام ١٩٦٧م، حيث اعتقل عام ١٩٧٢م، ثم أفرج عنه عام ١٩٧٥م، وزاد نفوذه بين أتباعه، وفي عام ١٩٨٠م، قام مايتاتسين وأتباعه بأعمال قتل وتدمير واسعة النطاق في مدينة كانو، دون تمييز بين مسلم وغير مسلم، رجل أو امرأة، طفل صغير أو شيخ كبير، واضطرت السلطات النيجيرية إلى استخدام الجيش لقمع التمرد، حيث قتل عدة آلاف من الأشخاص بما فيهم مايتاتسين نفسه، ولكن تكررت أعمال العنف من جانب من ظل على قيد الحياة من أتباعه، كما حدث في ريجاسا ومايدوجوري عام ١٩٨٢م، ويولا عام ١٩٨٤م، وجومبي عام ١٩٨٥م.(٢٧)

وقد نشأ جدل كبير حول حقيقة حركة مايتاتسين، وعما إذا كانت حركة إسلامية من عدمه، حيث كان مايتاتسين نفسه معلماً للقرآن، إلا أن أعمال القتل والتدمير التي قام بها أتباعه ضد المسلمين دون تمييز قد أثارت الشكوك حوله هو وحركته، خاصة وأن تقرير لجنة التحقيق التي تم تشكيلها بعد

أحداث كانو عام ١٩٨٠م، قد ذكر أن مايتاتسين قد ادعى النبوة واحتقر القرآن الكريم، وأنكر نبوة النبي- صلى الله عليه وسلم. ورغم ما يحيط بهذه الحركة من غموض، فإنها تعتبر فى النهاية حركة تمرد ضد كل سلطة، سياسية أو دينية، وضد كل ما هو قائم ومستقر من معتقدات دينية ونظم سياسية واجتماعية.[٢٨]

٧- حركات وتنظيمات أخرى:[٢٩]

ومن أهمها :

١- الأحمدية: والتي دخلت نيجيريا خلال عشرينيات القرن العشرين فى ظل الحكم الاستعمارى، ويؤمن أتباعها بنبوة مؤسسها "غلام أحمد"، واعتمدت فى نشر أفكارها على إنشاء المدارس والمستشفيات. وانشقت عن الأحمدية حركة جديدة عرفت باسم "الحركة الأحمدية النيجيرية "، والتى غيرت اسمها عام ١٩٧١ إلى "أنوار الإسلام " وقطعت صلتها بالأحمدية.

ب- جماعة أنصار الدين: واعتمدت فى نشاطها على إنشاء المدارس الإسلامية الحديثة لمواجهة نشاط الإرساليات المسيحية فى المجال التعليمي.

ج - الرابطة الإسلامية النيجيرية ورابطة الدعوة الإسلامية النيجيرية، وهى من التنظيمات التى نشطت فى بلاد اليوروبا، فى جنوب غرب نيجيريا.

ويشار هنا إلى أن النشاط التنظيمى الدينى فى نيجيريا لا يقتصر على المسلمين فقط، حيث انشأ المسيحيون أيضًا العديد من الهيئات والتنظيمات منها:[٣٠]

١- المجلس المسيحى النيجيرى: أنشئ عام ١٩٢٩م، وحاولت بعض الكنائس الأعضاء فى المجلس إنشاء " اتحاد الكنائس النيجيرية " عام ١٩٦٥م، وهو ما اعتبره البعض رد فعل على إنشاء جماعة نصر الإسلام عام ١٩٦٢م.

ب -الرابطة المسيحية النيجيرية: أنشئت عام ١٩٧٦م، لتكون أساسًا لوحدة الكنيسة فى نيجيريا وأن تكون إطارًا للتشاور والعمل المشترك، ونشر العقيدة المسيحية، و الدفاع عن مصالح المسيحيين فى نيجيريا، ويعتبر بعض الدارسين أن إنشاء الرابطة المسيحية النيجيرية جاء ردًا على إنشاء " المجلس النيجيرى الأعلى للشئون الإسلامية " عام ١٩٧٤م،كما نظرت إليها الحكومة باعتبارها متحدثًا رسميًا باسم المسيحيين فى نيجيريا، وتعتبر طرفًا رئيسيًا فى القضايا المثارة بين المسلمين والمسيحيين هناك. وتتخذ الرابطة خطًا متشددًا تجاه الإسلام ودوره فى الحياة العامة فى نيجيريا، ومن هنا وصفها أحد العلماء المسلمين النيجيريين بأنها حزب سياسى بديل أو تحت التأسيس.[٣١]

ج - حركات وتنظيمات مسيحية أخرى: مثل حركة " المولود من جديد"، وحركة "الأحد الأفضل"، و"جمعية مملكة الرب "، وحركة " إخوان النجمة والصليب "، وهى حركات متشددة غالبًا تجاه مخالفيها من المسيحيين أو المسلمين على السواء.

المطلب الثاني

المسلمون وقضايا وتحديات التعددية فى نيجيريا

واجهت المسلمين في نيجيريا – ولا زالت تواجههم – العديد من القضايا والتحديات في ظل ظروف التعددية في تلك الدولة، ومن أهم هذه القضايا والتحديات: قضية العلاقة بين الدين والدولة، وقضية مكانة الشريعة في النظام القانوني النيجيري، وقضية التوتر والعنف الديني.

أولا - قضية العلاقة بين الدين و الدولة

نشأ الجدل حول هذه القضية بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا نتيجة؛ غموض وعدم وضوح المبادئ التي تحكم العلاقة بين الحقيقتين السياسية والدينية، بالإضافة إلى اختلاف التقاليد الإسلامية عن التقاليد المسيحية فيما يتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، فبينما تنظر التقاليد الإسلامية إلى هذه العلاقة في إطار أن الإسلام دين ونظام شامل للحياة؛ وبالتالي لا يمكن الفصل بين الدين وأي جانب من جوانب الحياة، تنظر التقاليد المسيحية إلى هذه العلاقة في إطار أن " ما لله لله وما لقيصر لقيصر"؛ وتتقبل بالتالي فكرة الفصل بين الدين والدولة. أدى هذا الاختلاف في التقاليد وغموض المبادئ التي تحكم العلاقة بين الحقيقتين السياسية والدينية في نيجيريا إلى متناقضات عديدة في هذه العلاقة من جهة، وتزايد الجدل بين المسلمين والمسيحيين هناك حولها من جهة أخرى.(٣٢)

فإذا نظرنا إلى الدساتير النيجيرية المتعاقبة منذ دستور الاستقلال عام ١٩٦٠م،والدستور الجمهوري عام ١٩٦٣م، ثم دستور الجمهورية الثانية عام ١٩٧٩م، ودستور ١٩٩٠م، ودستور الجمهورية الثالثة عام ١٩٩٩م، نجد أن هذه الدساتير لم تنص صراحة على علمانية الدولة النيجيرية أو الفصل بين الدين والدولة، وإن كان دستور ١٩٧٩ والدساتير اللاحقة، قد نصت على أنه " لن تتبنى حكومة الاتحاد أو حكومات الولايات أي دين كدين للدولة ". وفي الوقت نفسه نصت جميع هذه الدساتير على تضمين نظام المحاكم الشرعية الإسلامية – في حدود معينة – في إطار النظام القضائي النيجيري، كما نصت على مبدإ الحرية الدينية،ومبدإ الاتحادية " الفيدرالية "، بما يعنيه من احترام الخصوصيات الثقافية والدينية لأقاليم وولايات الاتحاد.(٣٣)

إلا أنه ورغم عدم النص صراحة على علمانية الدولة في الدساتير النيجيرية، فقد كان الطابع العلماني هو الطابع المميز – في ظاهر الأمر – للأبنية السياسية الموروثة منذ أيام الاستعمار البريطاني. ولكن هذا الطابع العلماني كان يتناقض تناقضًا واضحًا مع التوجهات الدينية العميقة في المجتمع النيجيري، وظهر هذا التناقض منذ ما قبل الاستقلال، حيث وجدت الدولة نفسها تتدخل بشكل متزايد في الشئون الدينية، حتى وإن لم تكن راغبة في ذلك. وهو ما يبدو مثلا في تنظيم حج المسلمين إلى مكة، ذلك أنه رغم أن الحج شأن ديني إلا أن تنظيمه لا يمكن تركه للأفراد أو

الهيئات غير الحكومية؛ وذلك لأنه نشاط يتم خارج حدود الدولة، وهو ما يتطلب تدخلها في تحديد عدد الذين يسمح لهم بالحج، وتنظيم سفرهم، وتغيير العملة، وفرض رسوم وجمارك وإجراء اتصالات دبلوماسية. ومن ثم بدأت الحكومات النيجيرية تتدخل في تنظيم الحج منذ عام ١٩٥٥م-من جانب حكومة الإقليم الشمالي حينئذٍ - ثم من جانب الحكومة الاتحادية (الفيدرالية) منذ عام ١٩٥٨م.(٣٤)

ومن ثم، وفي ظل هذه المتناقضات، ثار الجدل في أكثر من مناسبة بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، وهو ما ظهر واضحًا من خلال إعداد مشروع دستور ١٩٧٩م، فقد اقترحت لجنة وضع مشروع الدستور، والتي بدأت عملها عام ١٩٧٥م، النص على أن "نيجيريا دولة واحدة ذات سيادة غير قابلة للتقسيم، علمانية ديموقراطية اشتراكية "، وفي أعقاب ذلك ثارت مناقشات ومجادلات في الجامعات وأجهزة الإعلام، حول ما إذا كان من المناسب وصف نيجيريا بأنها " دولة علمانية "، حيث رفض المسلمون ذلك، سواء كانت العلمانية بمعنى الدنيوية أو بمعنى الفصل بين الدين والدولة. ومن ثم طالب المسلمون لجنة وضع مشروع الدستور بحذف عبارة " دولة علمانية " ووضع عبارة "دولة متعددة الأديان " بدلاً منها، بل إن بعض القيادات الإسلامية النيجيرية، وخاصة العلماء، تعتبر أن " الدولة الدينية " - على نمط الدولة التي أسسها الشيخ عثمان بن فودي أوائل القرن التاسع عشر - تعتبر الشكل المثالي لنيجيريا الحديثة، وعلى الجانب الآخر، دافع المسيحيون وخاصة " الرابطة المسيحية النيجيرية " عن مبدأ الدولة العلمانية والفصل بين الدين والدولة، وعدم تدخل الدولة في الشئون الدينية إلا في أضيق الحدود وبما تقتضيه الضرورة، واعتبروا أن رفض المسلمين لمبدأ العلمانية يعبر عن عزمهم على تحويل نيجيريا إلى دولة إسلامية.(٣٥)

كذلك، فقد ألقت قضية العلاقة بين الدين والدولة بظلالها على علاقات نيجيريا الخارجية، فبينما يحتفظ المسلمون النيجيريون بعلاقات خاصة بالعالم الإسلامي، وخاصة السعودية من خلال برامج الحج والمعونات التي تقدمها للمسلمين في نيجيريا، فإن المسيحيين النيجيريين أكثر ارتباطًا بالعالم الغربي و إسرائيل. وعندما قطعت نيجيريا علاقاتها الدبلوماسية بإسرائيل عام ١٩٧٣، انتقد المسيحيون هناك هذه الخطوة، وقد أسفر الجدل حول هذا الموضوع إلى عودة العلاقات بين الدولتين عام١٩٩٢م؛ حيث يعتبر المسيحيون أن القدس تمثل لهم ما تمثله مكة بالنسبة للمسلمين.(٣٦)

وفي عام ١٩٨٦م، ثارت ثائرة المسيحيين النيجيريين بعدما أصبحت نيجيريا عضوًا عاملاً - وكانت قبل ذلك عضوًا مراقبًا - في "منظمة المؤتمر الإسلامي"؛ حيث اعتبر أولئك الذين يتحدثون عن مخطط لأسلمة نيجيريا، أن هذه الخطوة قد عجلت بقرب تحقق الكابوس الذي يؤرقهم، وهو إعلان نيجيريا دولة إسلامية. ومع ازدياد غضب المسيحيين وإصرارهم على انسحاب نيجيريا من المنظمة الإسلامية، تم تشكيل لجنة للبت في هذا الأمر، إلا أن هذه اللجنة انقسمت على نفسها

علـى أسـاس دينـى. وعندمـا قدمـت تقريرهـا لـم تتمكـن مـن حسـم الموضـوع، فقـد أصـر الأعضــاء المسيحيون فى اللجنة على ضرورة انسحاب نيجيريا غير المشروط مـن المنظمـة؛ لأن ذلـك يجعلـها دولة إسلامية، بينما حاول الأعضاء المسلمون التمييز بين " الدولة الإسلامية "، وهـى دولـة تحكمـها الشريعة الإسلامية، و "البلد الإسلامى "، وهو بلد يعيش فيه مسلمون، ومن ثم فإن عضويــة نيجيريـا فى منظمة المؤتمر الإسلامى يأتى من اعتبارها بلدًا إسلاميًا وليس من اعتبارها دولة إسلامية.(٣٧)

وقد امتد الجدل حول العلاقة بين الديـن والدولـة فـى نيجيريـا ليشـمل موقـف الدولـة مـن الشـئون الدينية عموما، فقد اعتبر المسيحيون أن تدخل الدولة فى تنظيم حج المسلمين إلى مكـة يتعـارض مـع مبدإ العلمانية، وطالبوا بالمعاملة بالمثل بالنسبة لحج المسيحيين إلى الديـار المقدسـة. وتحقـق مطلبـهم بالفعل بإنشاء " مجلس رفاهية الحجاج " المسيحيين الذين يرغبـون بزيـارة القدس وروما، وعندمـا خصصت الحكومة الاتحادية قطعة أرض للمسلمين لبناء مسجد جامع فى العاصمة الاتحادية الجديـدة "أبوجا"، تـم تخصيـص قطعـة مماثلـة للمسيحيين، وعندمـا رصـدت الحكومـة النيجيريـة مبلـغ(١٠) ملايين نايرا (العملة النيجيرية) لبناء المسجد، طالب المسيحيون بمبلـغ ممـاثل. ورغـم ذلـك تشـكو العديد من المنظمات المسيحية من وجود تفرقة ضد المسيحيين فيما يتعلـق بـدور الدولـة فـى الشـئون الدينية، وتشير على سبيل المثال إلى تلكؤ الحكومة فى تخصيص قطعــة الأرض والمبلـغ المذكوريـن أعلاه لبناء المركز المسيحى فى أبوجا.(٣٨)

وعلى أية حال، فإن الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول طبيعة العلاقة بين الديـن والدولـة فـى نيجيريا لم يتوقف، وعاد ذلك الجدل ليشتد من جديد مع اتجـاه بعـض ولايـات الشـمال النيجـيرى إلـى تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملاً منذ عام ١٩٩٩م.

ثانيا: قضية مكانة الشريعة الإسلامية فى النظام القانونى النيجيرى:

هذه القضية ذات خلفيات وأبعاد عديدة، وسنتناول- أولاً- خلفيات هذه القضية، ثم بعد ذلـك نتنـاول أبعادها على المستوى الاتحادى (الفيدرالى) ومستوى الولايات.

١- خلفيات القضية:

ترجع خلفيـات هـذه القضيـة إلـى فـترة مـا قبل الاستعمار، وتحديدًا خـلال القـرن التاسـع عشـر الميلادى، حيث كان الإسلام يشكل أساس النظام السياسى الاجتماعي فى شمال نيجيريا، وخاصـة فـى خلافة سوكوتو، ومن ثم كانت الشـريعة الإسـلامية أسـاس النظـام القـانونى فـى ذلـك الحيـن. أمـا فـى جنوب نيجيريا الحالية فلم يقدر للإسلام هذه المكانة التى كـانت لـه فـى الشـمال ؛ وذلـك لعدم انتشـار الإسلام أصلاً فى الجنوب الشرقى (بلاد الإيبو). أما فى الجنوب الغربى (بلاد اليوروبا)، فقد حـال

النشاط الاستعمارى البريطانى دون قيام الإسلام بدور ملموس فى النظام السياسى الاجتماعي هناك، باستثناء إمارة إيلورين الإسلامية، التى تأسست عام ١٨٢١م.(٣٩)

وبخضوع شمال نيجيريا - وجنوبها - للاستعمار البريطانى مع بدايات القرن الميلادى العشرين، تراجعت مكانة الشريعة الإسلامية، مع تراجع أهمية المؤسسات الأهلية عمومًا. وفى عام ١٩٣٣م، قامت الإدارة الاستعمارية بإعادة تنظيم المحاكم الشرعية فى الشمال، وفى هذا السياق، أنشئت " محكمة الاستئناف الإسلامية " والتى تغير اسمها قبيل الاستقلال عام ١٩٦٠م إلى " محكمة الاستئناف الشرعية"، كما قامت الإدارة الاستعمارية عام ١٩٥٨م بتشكيل لجنة قانونية عرفت بـ" لجنة أبو رانار " لإعادة تنظيم النظام القضائى فى الشمال، وأوصت هذه اللجنة فى تقريرها بأن يقتصر اختصاص المحاكم الشرعية على الأحوال الشخصية للمسلمين، وبعض حالات القانون المدنى حيث يكون ذلك ممكنًا، وظل الوضع كذلك حتى عام ١٩٦٧م.(٤٠)

ففى ذلك العام، تم تقسيم الإقليم الشمالى إلى(٦) ولايات (شأنه شأن الجنوب)، وأصيب نظام المحاكم الشرعية فى الإقليم بدرجة من الخلل؛ حيث لم تعد هناك - لأول مرة - محكمة استئناف شرعية واحدة تستأنف أمامها أحكام المحاكم الأدنى فى الإقليم كله، ولكن قامت بعض الولايات بإنشاء محاكم استئناف شرعية فيها، ولم يكن من الممكن إنشاء محكمة استئناف شرعية واحدة للولايات الست ؛ حيث كان ذلك معناه الاعتراف باستمرار الإقليم الشمالى السابق، وهو ما لم يكن مقبولاً من النظام العسكرى الحاكم حينئذٍ (نظام يعقوب جوون). وازداد الوضع سوءًا بتقسيم الولايات الشمالية الست إلى (١٠) ولايات عام ١٩٧٦م فى ظل نظام مرتضى الله / أوباسنجو، وقد أتيحت للمسلمين الفرصة للبحث عن مخرج لهذا الوضع مع اتجاه البلاد للعودة للحكم المدنى منذ تولى نظام مرتضى الله / أوباسنجو السلطة عام ١٩٧٥م.(٤١)

٢- قضية الشريعة على المستوى الاتحادى: الخلاف حول إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية:

تفجر الخلاف حول القضية عام ١٩٧٨م، خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدستور عام ١٩٧٩م، واتخذت القضية أبعادًا رمزية زادت من خطورتها، وسيطرت على ماعداها من أعمال الجمعية لدرجة أن أحد أعضائها قد ذكر بأنه بمجرد الانتهاء من قضية الشريعة يمكن القول إن أعمال الجمعية قد انتهت بالفعل.(٤٢)

وقبل تفجر الخلاف حول هذه القضية فى الجمعية التأسيسية عام ١٩٧٨م، واجهت لجنة وضع مشروع الدستور عددًا من الإشكاليات المتعلقة بمكانة الشريعة فى النظام القانونى النيجيرى، منها ما يتصل بالوحدة والتعدد فى النظام القانونى، وما يتصل بذلك من مبدأ المساواة القانونية، وانتهت اللجنة إلى إقرار مبدأ التعدد، وأوصت- من ثم- بوجود ثلاثة أنواع من المحاكم فى الولايات،

وهى:المحاكم الوضعية، والمحاكم العرفية، والمحاكم الشرعية (طبقا لما تقرره المجالس التشريعية فى الولايات)، ولكل من هذه المحاكم محكمة استئناف على مستوى الولاية. أما فوق هذا المستوى، فقد أوصت لجنة وضع مشروع الدستور بوجود محكمتين تتوسطان ما بين محاكم الاستئناف فى الولايات ومحكمة نيجيريا العليا (قمة النظام القضائى النيجيرى). وهاتان المحكمتان هما: محكمة الاستئناف الاتحادية (وتستأنف أمامها أحكام محاكم الاستئناف فى الولايات ما عدا المحاكم الشرعية)، ومحكمة الاستئناف الشرعية الاتحادية (وتستأنف أمامها أحكام محاكم الاستئناف الشرعية فى الولايات).(٤٣)

وقد أدى النص على إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية فى مشروع دستور عام ١٩٧٩م، إلى إثارة ثائرة الأعضاء المسيحيين فى الجمعية التأسيسية ؛ حيث أصروا على ضرورة حذف النصوص المتعلقة بهذه المحكمة. بينما أصر الأعضاء المسلمون، وخاصة من الولايات الشمالية، على ضرورة إنشاء هذه المحكمة، وقدم كل فريق من المؤيدين والمعارضين حججًا عديدة لتدعيم موقفه، ووصلت المجادلات إلى حد الأزمة، عندما أعلن رئيس الجمعية التأسيسية حذف الجزء المتعلق بالمحكمة وإغلاق النقاش حول هذه القضية، حيث انسحب نحو(٩٣)عضوًا من الأعضاء المسلمين بالجمعية، وتوقفت أعمالها على إثر ذلك. وأصبحت عملية التحول إلى الحكم المدنى، بل والدولة النيجيرية ذاتها، مهددة بالانهيار، وتطلب الأمر تدخل رئيس الدولة، وتم التوصل فى النهاية إلى حل وسط، تم بمقتضاه النص فى الدستور على وجود محاكم شرعية استئنافية فى الولايات. أما على المستوى الاتحادى فلم تنشأ محكمة شرعية اتحادية كما كان مقترحا، وبدلا من ذلك تقرر أن يكون استئناف أحكام محاكم الاستئناف الشرعية فى الولايات أمام هيئة من ثلاثة قضاة من المتضلعين فى الشريعة الإسلامية، من بين قضاة محكمة استئناف الاتحادية.(٤٤)

وبهذا الحل الوسط هدأ الجدل حول هذه القضية إلى حين، ولكنه عاد من جديد؛ ليحتل صدارة الأحداث عام ١٩٨٨م، خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدستور ١٩٩٠م. ومرة أخرى عادت المجالات الحادة والتى أصابت أعمال الجمعية بالشلل، واستدعى الأمر تدخل القيادة العسكرية الحاكمة لإيقاف مجادلات الجمعية حول هذه القضية، ولم تتغير النتيجة عما تم التوصل إليه عام ١٩٧٨م. ومن ثم فإنه خلال المؤتمر الدستورى عام ١٩٩٥م، تم إقرار نفس الترتيبات الدستورية فى دستورى ١٩٧٩م و ١٩٩٠م فيما يتصل بمكانة الشريعة فى النظام القانونى النيجيرى، وهى الترتيبات التى تضمنها أيضًا دستور ١٩٩٩م.(٤٥)

ويبدو مما سبق أن المسلمين قد أخفقوا حتى الآن فى تحقيق اعتراف دستورى صريح بمكانة الشريعة على المستوى الاتحادى، ومن ثم عملوا على تعزيز مكانتها على مستوى الولايات، وتحديدًا فى الولايات الشمالية المسلمة.

٣- قضية الشريعة على مستوى الولايات: الخلاف حـول التطبيـق الكـامل للشريعة فـي شـمال نيجيريا:

ظلت الشريعة الإسلامية – كما رأينا – مطبقة فى شمال نيجيريا فى قضايـا الأحوال الشـخصية، إضافة إلى بعض قضايا القانون المدنى، ولكن مـع عـودة الحكم المدنـى عـام ١٩٩٩م، بدأت بعض ولايات الشمال الاتجاه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل كامل، وهو ما أثـار مجـادلات حـادة فـى سائر أنحاء نيجيريا، تطورت أحيانًا إلى مصادمات دامية دمرت خلالها الممتلكات وقتل المئات.

وكانت ولاية " زمفرا" – إحدى الولايات الإسلامية فى شمال نيجيريـا – قد اتخذت أول خطـوة نحو تطبيق الشريعة بشكل كامل، عندما أعلن حاكمها، أحمد سانى، عن ذلك فى احتفال حاشد فى ٢٧ أكتوبر ١٩٩٩م. وفى أعقاب ذلك، أعلنت ولايات شـمالية أخرى عن اتخـاذ خطـوات نحـو التطبيـق الكامل للشريعة فيها، ومـن بيـن هـذه الولايـات: سـوكوتو ويوبـى وكـانو والنيجـر وكادونـا وكاتسـينا وباوتشى، وغيرها. وكانت الخطوة الأولى عادة ما تتم من خلال قيام حكومـة الولايـة بتشـكيل لجنـة لمراجعة النظام القانونى القائم وتقنين الشريعة واستطلاع آراء سكان الولايـة حـول تطبيقـها، وبعد تقديم اللجنة تقريرها، يصدر المجلس التشـريعى فـى الولايـة قانونـا بتطبيـق الشـريعة تطبيقـا كـاملاً، ويدخل هذا القانون حيز التنفيذ بعد التوقيع عليه من حـاكم الولايـة. وكـانت ولايـة زامفـرا أول ولايـة يدخل فيها تطبيق الشريعة حيز التنفيذ، وذلك فى يناير ٢٠٠٠م، وتبعتها بعد ذلك ولايات أخرى، مـن أهمها: سوكوتو وكانو، وتم بالفعل تنفيـذ أحكـام بـالجلد فـى أشـخاص؛ بسـبب شـرب الخمـر أو قـذف المحصنات دون دليل.(٤٦)

وقد أثارت هذه التطورات كثيرًا من الجدل وردود الأفعـال علـى مختلـف المسـتويات فـى سـائر أنحاء نيجيريا، حيـث دارت مجـادلات بيـن المسـلمين والمسيحيين فـى نيجيريـا حـول طبيعـة الدولـة النيجيرية من حيث كونها دولة علمانية أم دينية أم متعددة الأديان، كما ثارت مجـادلات حـول طبيعـة الاتحاد النيجيرى، وحدود ونطاق اختصاص الولايات التى يتكون منها، بالإضـافة إلـى نطـاق تطبيـق الشريعة، وعما إذا كانت ستطبق أيضًا على غير المسلمين والتشكيلات العسكرية فـى الولايـات التـى أعلنت عن تطبيق الشريعة فى شمال نيجيريا.(٤٧)

كذلك فقد تفاوتت ردود الأفعال إزاء قضية التطبيق الكامل للشريعة فى بعض الولايات الشمالية.

أما بالنسبة للحكومة الاتحادية (الفيدرالية)، فقد تعامل رئيسها، أوباسنجو، مع هذه القضية بحـذر، لطبيعتها الدينية من جهة ولكونه مسيحيًا مـن جهـة أخـرى، ولكـن أوباسـنجو خـرج عـن حـذره بعد المصادمات الدامية التى وقعت بين المسلمين والمسيحيين فى كادونا وغيرهـا خـلال فبراير ٢٠٠٠، حيث طالب أوباسنجو بتعليق تطبيق الشريعة، ودعا إلى عقد اجتماع لمجلس الولايات الوطنى، حيث تم الاتفاق على تأجيل تطبيق الشريعة مؤقتـًا، لكن لـم تلتزم كل الولايـات التـى أعلنـت عـن تطبيـق

الشريعة بهذا الاتفاق، وبوجه عام، اتخذت الحكومة الاتحادية موقفا معارضًا لتطبيق الشريعة بعد أحداث العنف حول القضية خلال النصف الأول من عام ٢٠٠٠م. (٤٨)

وبالنسبة للجيش النيجيرى، فقد التزم الحياد إزاء الجدل حول تطبيق الشريعة، حيث أعلن المتحدث الرسمى باسم الجيش فى مؤتمر صحفى، يونيو ٢٠٠٠م، أن الجيش غير معنى بالتدخل فى هذه القضية، طالما أنه لا يتدخل بشكل مباشر فى الشئون السياسية ولا يشارك فى حكم البلاد، وباعتبار أن قضية تطبيق الشريعة هى قضية سياسية بكل المقاييس، وأن الجيش يتلقى أوامره من القيادة السياسية للبلاد. (٤٩)

أما المسيحيون فى نيجيريا، فقد اتخذوا موقفا معارضًا، وبقوة، لتطبيق الشريعة تطبيقا كاملاً فى بعض الولايات الشمالية، فقد أعلنت " الرابطة المسيحية النيجيرية " – والتى تعتبر من وجهة نظر الحكومة متحدثًا باسم المسيحيين هناك – عن معارضتها تطبيق الشريعة؛ لأنها تحول دون انتشار المسيحية؛ بسبب تطبيق حد الردة، كما نظمت الرابطة حلقة نقاشية حول القضية بعد أحداث العنف فى كادونا (فبراير ٢٠٠٠)، دعت إليها " أوجوكوو" زعيم الحركة الانفصالية فى جنوب شرق نيجيريا (١٩٦٧-١٩٧١)، مما أثار التساؤلات حول مغزى ظهور أوجوكوو بالذات فى مناقشة قضية حساسة كقضية تطبيق الشريعة (٥٠) !

وفى جنوب نيجيريا، هددت ولاية الأنهار بإعلان نفسها "ولاية مسيحية " ردًا على شروع ولاية زامفرا فى تطبيق الشريعة تطبيقا كاملاً، كما طالب رئيس كنيسة Foursquare Gospel بوقف تطبيق الشريعة، ووصفها – خلال مؤتمر صحفى فى يونيو ٢٠٠٠م- بأنها " خليط ملفق جاء من قاع جهنم " على حد زعمه – واعتبر تطبيقها عودة إلى العصر الحجرى. وفى السياق نفسه، طالب البعض بوقف صرف المخصصات المالية التى تقدمها الحكومة الاتحادية للولايات الشمالية فى حال مضيها قدمًا فى تطبيق الشريعة، وأرسل فرع الرابطة المسيحية النيجيرية فى ولاية أوبو نداء استغاثة SOS إلى رئيس البلاد، بعدم إرسال شباب الخريجين المسيحيين لأداء الخدمة العامة فى الولايات الشمالية فى إطار برنامج " فيالق الخدمة الوطنية للشباب " (٥١).

وفى شمال نيجيريا، اتخذ ما يعرف بتجمع " وطنيو الحزام الأوسط " Middle Belt Patriots موقفا مماثلاً، حيث أعلن – بعد اجتماع طارئ فى كادونا – أن المسيحيين لم يعلموا أولادهم من أجل التضحية بهم على " مذبح " تطبيق الشريعة. ولم يقتصر رد فعل المسيحيين فى كادونا على ذلك، حيث قاموا بمظاهرات ضد تطبيق الشريعة، سرعان ما تحولت إلى عنف دمرت خلاله كثير من الممتلكات وقتل مئات الأشخاص، وردد المسيحيون خلال هذه المظاهرات هتافات استفزازية للمسلمين من قبيل: " لا إسلام لا شريعة "، كما اعتدوا على كل شخص يبدو من مظهره أنه مسلم،

كما هددت المناطق الجنوبية – ذات الأكثرية المسيحية – مثل ولاية كادونا، بالانفصال عن الولاية في حال تطبيق الشريعة هناك.(٥٢)

وفي مواجهة هذا الموقف الرافض لتطبيق الشريعة من جانب المسيحيين النيجيريين، فقد قوبل تطبيق الشريعة بترحيب وتأييد حماسي من جانب جماهير المسلمين، وخاصة في الولايات الشمالية، وهو ما عبرت عنه تلك الحشود الهائلة التي طافت شوارع " جوساو " عاصمة ولاية زامفرا، و" كانو" عاصمة ولاية كانو وغيرها من مدن الشمال، احتفالا بالإعلان عن تطبيق الشريعة في هذه الولايات. وفي بعض الأحوال، كما حدث في ولاية كانو في يونيو ٢٠٠٠م، لم تمنع حرارة الجو الشديدة الجماهير المسلمة المتحمسة من الاحتفال ببدء تطبيق الشريعة، حيث ذكر أن مدينة كانو لم تشهد مثل هذا التجمع منذ عشرات السنين، ولم يخرج عن هذا الإجماع سوى بعض المتشددين المسلمين، مثل الشيخ إبراهيم الزقزاقي، ذي التوجه الإيراني، الذي رفض تطبيق الشريعة في إطار النظام القائم، حيث يطالب بإقامة دولة إسلامية في نيجيريا(٥٣).

وقد حاول بعض الكتاب النيجيريين من غير المسلمين، تصوير تطبيق الشريعة في الولايات الشمالية بأنه امتداد للصراع السياسي الإثني بين شمال وجنوب نيجيريا، حيث يسعى السياسيون الشماليون من خلال ذلك إلى تقويض أركان نظام أوباسنجو، المسيحي الجنوبي، إلا أن حقيقة الأمر ليست بهذه البساطة، ذلك أنه ليست هذه المرة الأولى التي تثار فيها قضية تطبيق الشريعة. كما أن أحمد ساني، حاكم ولاية زامفرا التي كان لها فضل السبق في تطبيق الشريعة، رفع لواء تطبيق الشريعة تطبيقا كاملاً منذ عام ١٩٩٥م، قبل أن يصبح حاكمًا لزامفرا، وقبل أن يتولى أوباسنجو السلطة بأربع سنوات. كما كان انتشار الجريمة والضغوط الشعبية عاملين أساسيين في تطبيق الشريعة، وعلى سبيل المثال، عندما تلكأت حكومة ولاية كاتسينا في تطبيق الشريعة، تزايدت الضغوط الشعبية عليها، واضطرت في نهاية المطاف إلى اتخاذ الخطوات اللازمة لتطبيق الشريعة هناك (٥٤).

ثالثا- قضية التوتر والعنف الديني:

في ظل تعقيدات الواقع السياسي الاجتماعي في نيجيريا، بما يتضمنه من مواريث تاريخية متفاوتة، وتعدديات دينية وإثنية وإقليمية متباينة، فإن حدوث التوتر والعنف الديني أو الإثني أو الإقليمي يعتبر أمرًا طبيعيًا ومتوقعًا. وقد تميزت الفترة الأولى بعد استقلال نيجيريا (١٩٦٠م-١٩٧٥م) بسيادة التوتر والعنف الإثني والإقليمي، ولكن منذ عام ١٩٧٥م، برز التوتر والعنف الديني؛ليضيف بعدًا جديدًا لا يقل خطورة عن التوتر والعنف الإثني والإقليمي، وذلك مع تصاعد دور الدين في الحياة العامة في نيجيريا منذ ذلك الحين، وقد حدث التوتر والعنف الديني سواء بين المسلمين وبعضهم البعض أو بين المسلمين وغيرهم.

١- التوتر والعنف الدينى بين المسلمين وبعضهم البعض: سبقت الإشارة إلى بعض حالات التوتر والعنف الدينى بين المسلمين وبعضهم البعض، كما حدث بين أتباع الطرق الصوفية (القادرية والتيجانية) قبل عام ١٩٧٨م، وبين أتباع هاتين الطريقتين من جهة وأتباع جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة منذ عام ١٩٧٨م، وكذلك العنف واسع النطاق الذى قام به أتباع محمد ماروا (مايتاتسين) منذ عام ١٩٨٠م[٥٥].

ورغم أن محمد ماروا (مايتاتسين) كان فى الأصل معلمًا للقرآن، إلا أنه هو وأتباعه اعتنقوا أفكارًا ليست من الإسلام فى شىء، من قبيل إنكار السنة وعدم التوجه فى الصلاة إلى مكة ...إلخ، ثم جاءت أفعالهم العنيفة ضد المسلمين دون تمييز لتؤكد ذلك. وكانت البداية فى مدينة كانو – كبرى مدن شمال نيجيريا – عام ١٩٨٠م، حيث لم يتركوا أحدًا صادفوه، مسلمًا أو غير مسلم، طفلاً أو شيخًا، رجلاً أو امرأة، إلا قتلوه أو أصابوه. وتطلب الأمر تدخل قوات الجيش النيجيرى، وأسفرت هذه الأحداث عن مصرع ما بين أربعة آلاف وستة آلاف شخص. وفى عام ١٩٨٢م تجددت أعمال العنف من جانب أتباع مايتاتسين، و لكن هذه المرة فى مدينة "مايدوجورى "، حيث قتل نحو ٤٥٠ شخصًا. وفى عام ١٩٨٤، وخلال أعمال العنف التى قام بها أتباع مايتاتسين فى يولا (بشمال نيجيريا)، لقى ما بين (٥٠٠ و ١٠٠٠) شخص مصرعهم، وفى عام ١٩٨٥، قام هؤلاء بأعمال عنف فى جومبى (بشمال نيجيريا أيضًا) قتل خلالها نحو (١٠٠)شخص. وفى عام ١٩٩٨م، قتل نحو(١٢) شخص خلال مصادمات بين قوات الشرطة وأتباع مايتاتسين فى مدينة لاجوس، العاصمة السابقة لنيجيريا[٥٦]

ويرجع هذا التوتر والعنف بين المسلمين وبعضهم – ضمن عوامل أخرى – إلى اختلافات المذاهب والطرق، ويدخل فى ذلك أيضًا بعض مواقف التوتر بين الأغلبية السنية والأقلية الشيعية فى شمال نيجيريا؛ والتى أدت إلى حدوث إصابات بين الطرفين أحيانًا. وبالإضافة إلى هذه الاختلافات فى المذاهب والطرق، هناك تمايزات إثنية (عرقية) وإقليمية بين المسلمين فى نيجيريا، والتى كانت مصدرًا للتوتر فى بعض الأحيان. ففى شمال نيجيريا هناك تمايز بين الهوسا فولانى والكانورى، وهذا التمايز له خلفياته التاريخية منذ أيام خلافة سوكوتو ومملكة بورنو. كذلك، هناك تمايز إثنى إقليمي بين المسلمين الهوسا (الشماليين) والمسلمين اليوروبا (الجنوبيين) ؛ وذلك نتيجة اختلاف دور الإسلام فى بلاد الهوسا واليوروبا تاريخيًا؛ حيث شكل الإسلام أساس النظام السياسى الاجتماعي فى بلاد الهوسا قبل الاستعمار، بينما لم يقدر له أن يقوم بنفس الدور فى معظم بلاد اليوروبا. كذلك، فقد حافظ المسلمون اليوروبا – رغم إسلامهم – على كثير من معتقداتهم وطقوسهم الوثنية، ومن بينها الاحتفال بـ " عيد هوروه ". وقد تسبب عدم احترام الهوسا المقيمين فى بلاد اليوروبا لطقوس هذا الاحتفال – ضمن عوامل أخرى – إلى أعمال عنف ضد الهوسا فى بلدة "

ساجامو "، بجنوب نيجيريا، فى يوليو ١٩٩٩م، وردًا على ذلك، قام الهوسا بأعمال عنف ضد اليوروبا المقيمين فى شمال نيجيريا(٥٧).

٢- التوتر والعنف الدينى بين المسلمين وغير المسلمين:

مع تزايد دور الدين في الحياة العامة فى نيجيريا منذ عام ١٩٧٥م، ومع تزايد واتساع نطاق الجدل بين المسلمين وغير المسلمين، وتحديدًا المسيحيين، حول العديد من القضايا. كالعلاقة بين الدين والدولة، وتطبيق الشريعة الإسلامية وغيرها، فقد ساد مناخ من التوتر بين المسلمين والمسيحيين فى نيجيريا؛ أدى فى مناسبات عديدة إلى وقوع مصادمات عنيفة بين الطرفين، كان بعضها دمويًا. كانت البداية عام ١٩٧٦م، فى محاولة الانقلاب الفاشل التى قام بها "ديمكا" المسيحى، وقتل خلالها رئيس الدولة " محمد مرتضى الله " المسلم، حيث ثارت شكوك حول وقوف بعض القوى الدينية، داخل وخارج نيجيريا، وراء المحاولة الانقلابية. بعد ذلك بعامين، سادت أجواء التوتر الجاد بين المسلمين و المسيحيين فى نيجيريا؛ نتيجة الخلاف حول قضية إنشاء محكمة استئناف شرعية إسلامية خلال أعمال الجمعية الدستورية عام ١٩٧٨، وهو ما هدد بنشوب حرب أهلية دينية بين الفريقين حينئذ(٥٨).

وخلال ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، وقعت أعمال عنف بين المسلمين والمسيحيين فى نيجيريا فى مناسبات عديدة، ولأسباب مختلفة، ومن بينها: (٥٩)

أ-أحداث العنف فى كانو بشمال نيجيريا عام ١٩٨٢م؛ نتيجة الخلاف حول إنشاء كنيسة جديدة بالقرب من أحد المساجد؛ وأدت هذه الأحداث إلى احتراق بعض الكنائس فى المدينة.

ب - أحداث كافنشان بولاية كادونا، فى شمال نيجيريا، فى مارس ١٩٨٧م، بين الطلاب المسلمين والمسيحيين فى كلية المعلمين العليا؛ وذلك بسبب ما ذكر عن قيام المسيحيين بتحريف القرآن الكريم، وسرعان ما اتسع نطاق العنف مما أدى إلى مصرع نحو ثلاثين شخصًا، وتدمير المساجد والكنائس والسيارات والمنازل والفنادق. وبعد هذه الأحداث بشهرين، تحولت كلية " الملكة أمينة " للطالبات إلى أرض معركة مفتوحة بين الطالبات؛ بسبب الخلاف حول ارتداء الزى الإسلامي، وتطلب الأمر تدخل قوات مكافحة الشغب.

ج – المصادمات العنيفة فى جامعة أحمد بيللو فى زاريا، شمال نيجيريا، بين الطلاب المسلمين والمسيحيين، طوال ليلة ١٣ يونيه ١٩٨٨م، وقتل خلالها شخص واحد على الأقل، وأصيب نحو مائة بإصابات بالغة؛ بسبب الخلاف حول أى الدينين، الإسلامى أو المسيحى، هو الذى فاز فى انتخابات اتحاد الطلاب بالجامعة !

د – الانقلاب العسكرى الدموى الفاشل، الذى وقع فى أبريل ١٩٩٠م، ضد نظام إبراهيم

بابانجيدا، و قادة الرائد أوركار، وهو مسيحى من جماعات الأقليات الشمالية، وأعلن قائد الانقلاب، بعد الاستيلاء على مبنى الإذاعة فى بداية الانقلاب،عن فصل الولايات الشمالية المسلمة عن نيجيريا.[٦٠]

هـ- أحداث العنف فى باوتشى، بشمال نيجيريا، فى أبريل ١٩٩١م، بين المسلمين والمسيحيين، وقتل خلالها نحو (١٠٠٠) شخص ؛ وذلك بسبب محاولة المسيحيين ذبح الخنازير فى مذبح محلى هناك.

و- المصادمات العنيفة فى كانو، بشمال نيجيريا، فى أكتوبر ١٩٩١م، وقتل خلالها أكثر من (٣٠٠)شخص، وذلك فى أعقاب المظاهرات التى قام بها المسلمون احتجاجًا على السماح لأحد المبشرين المسيحيين بجولة فى الولاية، بينما لم يسمح بذلك لأحد الدعاة المسلمين.

ز- أحداث العنف بين القطف (المسيحيين) والهوسا (المسلمين) فى منطقة زاريا، جنوب ولاية كادونا، فى مايو ١٩٩٢م، وقتل خلالها نحو (١٠٠٠) شخص، ودُمِرّ العديد من المساجد والكنائس؛ وذلك بسبب الخلاف حول موقع إقامة سوق محلى بالمنطقة، وشعور القطف بسيطرة الهوسا عليهم من خلال أمير زاريا.

ح- المصادمات التى وقعت فى مدينة جوس، بوسط نيجيريا، بين المسلمين والمسيحيين فى أبريل ١٩٩٤م، وقتل خلالها نحو خمسة أشخاص.

ط- أحداث العنف بين المسلمين والمسيحيين فى بورنو، بشمال نيجيريا، فى فبراير ومارس١٩٩٩، وقتل خلالها عديد من الأشخاص؛ بسبب الخلاف نحو(١٣٠) شخص ودمرت عشرات المنازل وغيرها من الممتلكات.

ك- المصادمات الدامية فى ولاية كادونا فى فبراير ٢٠٠٠م، وقتل خلالها ما بين (٢٠٠ و ٤٠٠) شخص، كما أحرق العديد من المساجد والكنائس والمنازل ؛ وذلك بسبب الخلاف بين المسلمين والمسيحيين حول تطبيق الشريعة فى الولاية، وكان لهذه الأحداث انعكاساتها فى مناطق أخرى من نيجيريا، حيث قام المسيحيون فى ولاية أبيا – بجنوب شرق البلاد – بقتل عشرات الأشخاص من الهوسا المسلمين؛ وذلك كرد فعل انتقامى على أحداث فبراير ٢٠٠٠م فى كادونا، والتى قتل خلالها العديد من المسيحيين من أهالى ولاية أبيا.

***

خاتمة

يتبين لنا فى ختام هذا البحث أن بداية القرن العشرين الميلادى لم تكن كنهايتـه بالنسبة للمسلمين فى نيجيريا. ففى بداية القرن، لم تكن نيجيريا قد ظهرت للوجود أصلا، وكان المسلمون فى شمال نيجيريا الحالية بوجه خاص يعيشون فى ظل نظم وكيانات سياسية تتخذ من الإسلام – ولو من الناحية الرسمية – أساسًا لها، وكان من أهم هذه النظم والكيانات السياسية – كما رأينا - خلافة سوكوتو وإمارة جواندو. لكن مع نهاية القرن، كان المسلمون قد أدمجوا منذ فترة غير قصيرة فى إطار تعددى، هو نيجيريا المعاصرة، وجاءت نهاية القرن والجدل على أشده بين المسلمين والمسيحيين حول تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا كاملاً فى بعض الولايات النيجيرية الشمالية. وفيما بين البداية والنهاية، واجه المسلمون فى نيجيريا العديد من القضايا والتحديات، فى مجتمع متعدد الأعراق والثقافات واللغات و الأديان. وبعض هذه القضايا والتحديات يمس حياة المسلمين وممتلكاتهم كالتوتر والعنف الدينى سواء من جانب بعض الحركات المتطرفة، كحركة مايتاتسين، أو نتيجة الاحتكاكات والمصادمات بين المسلمين والمسيحيين هناك. وبعض هذه القضايا والتحديات يمس قواعد الإسلام و شرائعه، كتلك القضايا والتحديات المتصلة بالعلاقة بين الدين والدولة، ومكانة الشريعة فى النظام القانونى النيجيرى والنصوص الدستورية التى تتعارض مع حد الردة وتشجع على الزواج المختلط بين النيجيريين، بغض النظر عن الدين أو الموطن أو الأصل الإثنى (العرقى)...إلخ.

وفى مواجهة هذه القضايا والتحديات، طرحت العديد من الخيارات والبدائل، منها: الانفصال، والدولة الدينية، والدولة العلمانية، والدولة متعددة الأديان. أما خيار الانفصال، فقد طرح فى أكثر من مناسبة منذ خمسينيات القرن العشرين، وكانت هناك محاولات لوضعه موضع التنفيذ بالفعل، كان من أشهرها محاولة انفصال الإقليم الشرقى باسم جمهورية بيافرا خلال الفترة ١٩٦٧م-١٩٧٠م، وحاول الانفصاليون تطوير القضية على أنها قضية صراع دينى بين المسيحيين (البيافريين) والمسلمين (الاتحاديين)، كما شهد عام ١٩٩٠م محاولة فصل الولايات الشمالية المسلمة عن الاتحاد النيجيرى على يد زعماء الانقلاب العسكرى الفاشل الذى وقع حينئذ.

وأما خيار الدولة الدينية فقد طرحته العديد من القيادات والحركات الإسلامية فى نيجيريا، وفى المقابل طرحت القيادات والحركات المسيحية خيار الدولة العلمانية والفصل بين الدين والدولة. وبين هذين النقيضين، طرح قطاع عريض من المسلمين خيار الدولة متعددة الأديان كحل وسط بين الدولة الدينية والدولة العلمانية، حيث فى ظل الدولة متعددة الأديان لا تتخذ الدولة دينًا رسميًا لها، وفى الوقت نفسه لا يكون هناك فصل كامل بين الدين والدولة، وإنما تلقى مختلف الأديان معاملة متساوية من جانب الدولة، وخاصة من حيث دور الدولة فى المجال الدينى.

ويبدو أن هذا الخيار الأخير هو أكثر الخيارات ملاءمة في ظل الظروف الراهنة في نيجيريا، ويقترب هذا الخيار من الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية؛ حيث كانت التعددية إحدى سماتها الأساسية، ولكن مع فارق جوهري، وهو أنه في الماضي كان الإسلام هو أساس النظام السياسي الاجتماعي، وكان النظام العام للمجتمع – رغم تعدديته – إسلاميًا، أما في ظل خيار الدولة متعددة الأديان، فإن الإسلام سيكون دينًا على قدم المساواة مع غيره من الأديان في نيجيريا، حتى ولو كانت وثنية. وقد يكون هذا خيارًا ملائمًا – في ظل الظروف الراهنة – على المستوى الوطني، أما على مستوى الولايات التي يشكل المسلمون أغلبية فيها، فيمكن أن يكون للإسلام دور أكبر في تنظيم حياة المسلمين في تلك الولايات، وفي هذه الحالة فإن استمرار الشكل الاتحادي (الفيدرالي) الحالي للدولة النيجيرية واحترام حقوق الأقليات يعتبر أمرًا حيويًا لنجاح هذا الخيار[٦١].

***

مراجع ومصادر البحث

١- انظر حول التوسع الاستعمارى البريطانى وإنشاء نيجيريا الحديثة : د.عبد الله عبد الرازق إبراهيم ، الإسلام والحضارة الإسلامية فى نيجيريا (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٤) ص ٢٤٤-٢٩٣، وانظر أيضًا:

R. A. Adeleye , Power and Diplomacy in Northern Nigeria , 1804-1906 (London : London Group Limited , 1977), pp. 117-327; Michael Crowder , The Story of Nigeria (London : Faber and Faber Limited , 1980), pp. 139-258; Obaro Ikime , The Fall of Nigeria , The British Conquest (London : Heinemann Educational Books, Ltd, 1977).

٢- انظر حول أنماط التعددية فى المجتمع النيجيرى:

د. إبراهيم نصر الدين ، الاندماج الوطنى فى أفريقيا : نموذج نيجيريا (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقى ، ١٩٩٧) ص ١٦-٢٠، صبحى على محمد قنصوه ، مشكلة الاندماج الوطنى فى نيجيريا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، ١٩٨٩ ، ص ٥٠-٦٣.

٣- سوف يستخدم الباحث فى هذه الدراسة مفهوم " جماعة إثنية " بدلاً من مفهوم " جماعة عرقية ؛ نظرًا لما يحمله المفهوم الأخير من دلالات سلالية، ولأن الجماعة الإثنية تستند فى تميزها ليس فقط إلى الروابط الموروثة اعتمادًا على عوامل بيولوجية، ولكن أيضًا، وبدرجة لا تقل أهمية، على المشاركة الجماعية فى الإيمان بجملة من القيم والمعتقدات المشتركة ، انظر : د. حمدى عبد الرحمن حسن ، التعددية وأزمة بناء الدولة فى إفريقيا الإسلامية (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقى ، ١٩٩٦) ص ٢٥-٢٧، وانظر أيضًا حول التعددية الإثنية فى نيجيريا:

Harold D. Nelson et. al., Area Handbook for Nigeria (Washington : Foreign Area Studies of American University , 1972) pp. 103-125, 271-283.

٤- انظر أيضًا حول التعددية الدينية فى نيجيريا :

إبراهيم محمد بيللو ، " أحوال الإسلام والمسلمين فى نيجيريا ، فى: الإسلام والمسلمون فى أفريقيا ، أعمال ندوة "الإسلام والمسلمون فى أفريقيا"، والتى عقدتها جمعية الدعوة الإسلامية العالمية (طرابلس ، ليبيا) فى القاهرة خلال الفترة ١٨-١٩ يوليو ، ص ٤٠٨ ، حيث ذهب الكاتب وهو نيجيرى ، إلى أن نسبة المسلمين فى نيجيريا تتراوح بين ٦٥-٧٠ % من السكان.

٥- عبد الله عبد الرازق إبراهيم ، مرجع سابق.. ، ص ٢٠-٢٤ ، آدم عبد الله الألورى ، نسيم الصبا فى أخبار الإسلام وعلماء بلاد يوربا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط٣ ، ١٩٩٠) ص ٤٦-٥٥ . وانظر أيضًا:

S.A. Balogun , " Islam in Nigeria : Its Historical Development " ,in: J. A. Atanda et. al (eds.), Nigeria Since Independence , The First Twenty – Five Years (Ibadan : Heinemann Educational Books (Nigeria) Ltd, 1989) pp. 57-59.

6- A. E. Ekoko and L.O. Amadi," Religion and Stability in Nigeria ", in: J.A Atanda et al., op. Cit., p.111.

٧- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق، ص ١٦-١٩، د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم مرجع سابق ، ص ٢٧-١٠٢ ، ٢٢٥-٢٤٢؛ وانظر أيضًا:

Michael Crowder , op.cit., pp. 24-45 , 69-97; R. A. Adeleye , op.cit., pp. 23-113.

٨- انظر إجمالاً:

د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٣٩-٩٧ ، حمدى عبد الرحمن حسن ، العسكريون والحكم فى أفريقيا مع التطبيق على نيجيريا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥، صبحى قنصوه مرجع سابق، ص ١٣٨-١٩٧.

٩- انظر أيضًا:

صبحى على محمد قنصوه، التجربة الديموقراطية فى نيجيريا خلال الجمهوريتين الأولى والثانية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، ١٩٩٤ .

10- S.A.Balogun , op. cit., p. 61.

١١- انظر أيضًا: د. حمدى عبد الرحمن حسن ، قضايا فى النظم السياسية الأفريقية (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقى ، ١٩٩٨) ص ١٦٠-١٦١.

١٢- د. نازلى معوض أحمد يوسف ، الحركة الانفصالية فى نيجيريا ، قضية بيافرا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٤.

١٣- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق، ص ٥٤-٦٤ ، صبحى قنصوه ، مشكلة الاندماج الوطنى ..، مرجع سابق ، ص ١٦١.

14- S.A. Balogun , op.cit., pp. 59, 61.

15- Ekoko and Amadi , op.cit., p.117 ; Muhammad Sani Umar , " Islam in Nigeria : Its Concept , Manifestations and Role in Nation – Building " ;in: J.A. Atanda et al., op.cit.,p. 85.

١٦- انظر ص ١٧-٢٦ من هذه الدراسة .

١٧- صبحى قنصوه ، التجربة الديموقراطية ...، مرجع سابق ، ص ١٧٧- ٢٤٣.

١٨- المرجع السابق ، ص ١١٣، ١١٤.

19- The Constitution of the Federal Republic of Nigeria, 1979 (Lagos : Ministry of Information, 1979).

وانظر أيضًا ص٤٤من هذه الدراسة.

٢٠- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق، ص ٧٥-٩٧ ؛ محمد عاشور مهدى ، " التطورات السياسية فى نيجيريا ومعضلة التحول الديمقراطى فى أفريقيا "؛ فى: أمتى فى العالم: حولية قضايا العالم الإسلامى (القاهرة : مركز الحضارة للدراسات السياسية ، ١٤١٩هـ/١٩٩٩ م) ص ٥١٣-٥١٦ ، وانظر أيضًا:

Africa South of the Sahara, 2000 (London : Europa Publications, Limited, 1999) pp. 820-829.

21- Jibrin Ibrahim ,"Religion and Political Turbulence in Nigeria " ,The Journal of Modern African Studies, vol.29, No.1, 1991, pp. 130, 131.

٢٢- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٨٥ ،٨٦، ٨٨، ٩٠.

23- Africa South of the Sahara, op.cit., p.829.

٢٤- انظر إجمالاً حول الحركات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا : د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٥-٢٦.

S.A. Balogun, op. Cit., pp. 59-65; Muhammad Sani Umar, op. Cit., pp. 78, 79, 82, 89 ; Ekoko and Amadi, op. Cit., pp. 122-128 : Muhammad Sani Umar , " Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s : From Sufism to Anti- Sufism " ;in :Louis Brenner (ed.), Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa (London : C. Hurst & Co. (Publishers) ltd., 1993), pp. 154-178

25- S.A. Balogun, op. cit., p. 62 ; Muhammad Sani Umar, " Islam in Nigeria ...", op. Cit., pp. 76-78.

26- Jibrin Ibrahim, op. Cit., p. 123; Muhammad Sani Umar, " Changing Islamic Identity ...", op. cit., pp. 167-168.

27- Ekoko and Amadi, op. cit., pp. 122, 127, 128 ; Muhammad Sani Umar, " Islam in Nigeria ...", op. cit., , p. 90 .

28- Ekoko and Amadi , op. cit., p.123.

٢٩- إبراهيم محمد بيللو، م.س.ذ.، ص ٤١٨-٤١٩؛ آدم عبد الله الألورى،م.س.ذ. ص٨٤؛

Jibrin Ibrahim , op. Cit., pp. 123, 124 ; S.A. Balogun , op. Cit., p.61 ; Ogbu U. Kalu , " Religions in Nigeria : An Overview", in J.A. Atanda et al., op. cit., pp. 18-20.

30- Ekoko and Amadi , op. cit., pp.116, 117; Jibrin Ibrahim , op. cit.,p.124 ; M. Y. Nabofa , " Christianity in Nigeria : Its Role in Nation – Building " ;in: J.A. Atanda et al., op. cit., p. 107; Toyin Falola , " Christianity Radicalism and Nigerian Politics " in: Paul A. Bechett and Crawford Young (eds.), Dilemmas of Democracy in Nigeria , (Rochester , N.Y. : University of Rochester , press, 1997) pp.265-281.

31- Toyin Falola , op. cit., pp. 266, 268-270,278.

32- Ugbu Kalu, op.cit., pp. 20-21 ; S.A. Balogun ,p. 66; J.A. Atanda, " Conclusion : Paradoxes and Problems of Relegion and Secularism in Nigeria : Suggestions and Solutions " ;in: J. A. Atanda et. al., op. cit., pp. 184, 185,187.

33- The Constitution of the Federal Republic of Nigeria , 1979(Lagos : Ministry of Information , 1979); The Constitution of the Federal Republic of Nigeria , 1999 at : http:\\www.lagos-online.com\1999-Constitution – of – federal , htm.

34- J. A. Atanda , op.cit., pp.184,185; Muhammad Sani Umar , op. cit., pp.76,79,80.

٣٥- صبحى قنصوه ، مشكلة الاندماج الوطنى ... ، مرجع سابق ،ص ١٢٩، وانظر أيضًا:

Toyin Falola , op. cit., pp. 270, 271; Prter B. Clarke , West Africa and Islam (London : Edward Arnold (Publishers), Ltd., 1982), pp.249, 250.

٣٦- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ،ص ٨٥؛ وانظر أيضًا:

Muhammad Sani Umar, "Islam in Nigeria...", op.cit., pp.80,81; Toyin Falola , op. cit., p.275.

٣٧- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٨٤، وانظر أيضًا:

Toyin Falola , op. cit., p. 272.

38- M. Y. Nabofa , op. cit., p. 107 ; Ekoko and Amadi , op. cit., pp. 121 , 128 ; Toyin Falola , op. cit., p. 276.

٣٩- د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٩-٢٢٢ ؛ آدم عبد الله الألورى ، مرجع سابق. ، ص ص ٦٨-٩٨ ؛ وانظر أيضًا:

Muhammad Sani Umar, "Islam in Nigeria…", op. cit., pp.73-75.

40- David D. Laitin, Hegemony and Culture : Politics and Religious Change among the Yoruba (Chicago : The University of Chicago Press, 1986) p.2 ; Muhammad Sani Umar, op. cit., pp.76,77.

41- David D. Laitin ,op. cit., p.2 ; Keith Panter – Brick , " The Constitution Drafting Committee " ;in: Keith Panter – Brick (ed.), Soldiers and Oil, The Political Transformation of Nigeria (London : Frank Cass and Co., Ltd., 1978)p. 341.

42- David D. Laitin , " The Sharia Debate and the Origins of Nigeria's Second Republic", The Journal of Modern African Studies, vol.20, No.3 , 1982, pp. 411, 412 , 415 , 417.

43- Keith Panter – Brick , op. cit., pp.390-343; Billy J. Dudley , An Introduction to Nigerian Government and Politics (Bloomington : Indiana University Press, 1982) pp. 155-158.

44- Peter Clark , op. cit., pp.250-252; Billy Dudley , op. cit., pp. 162-164' David Laitin , Hegemony and Culture …, op. cit., p. 9 ; Don Ohadike , " Muslim-Christian Conflict and Political Instability in Nigeria " ;in: John O. Hunwick (ed.), Religion and National Integration in Africa : Islam , Christianity and Politics in the Sudan and Nigeria (Evanston : Northwestern University , 1992) pp. 116-118.

45- Jibrin Ibrahim , op. cit., pp. 130,131; Sabo Bako, " Muslims , State and the Struggle for Democratic Transitions in Nigeria : From Cooperation to Conflict " ;in: Paul A. Beckett and Crawford Yong (ed.), Dilemmas of Democracy in Nigeria (Rochester , N.Y. : University of Rochester Press.

46- BBC News , " Nigerian Muslims Welcome Sharia Law" at : http://news. bbc.co. uk/hi/english/africa/newsid ; " Will Sharia Law Divide Nigeria" ,at: http// www.stratfor.com/meaf/specialreports/special28. htm ; "Zamfara State Formalizes Islamic Law ", at : http://www.Nigeriacentral.com/zamfara 2k.htm; Economist, " Islamist Push", vol.353, No.8144, p.48; The Nigerian Guardian Online, July 5, 2000, at: http://www.ngrguardiannews.com/news2.

47- Kayode Adaramoye "Sharia and the 1999 Constitution " March 8, 2000, at http://

www.nagrguardiannews.com/politics; Muhammed Haruna , " Sharia : Where the Problem Lies" , at: http://www.ndirect.co.uk/~n.today/issue156.htm; Tundi Asaju, " Sharia Fire Rages on " , at :http://www.newswatchngr.com/sr31.htm.

48- Stratfor.com, " States in Northern Nigeria Challenge the President" at : http://www.stratfor.com/MEAF/commentary .

49- Joseph Aimienmown," Sharia : The Military and the Nation's Unity " at : http:// www.postexpresswired.com .

50- Today Newspaper, " The Kaduna Holocaust II ", at : http:// www.ndirect.co.uk/~n.today/disc 158.htm

51- Austin Ogwuda and Paul Odili, " Delta Assembly asks NYSC not to post indigenes to Sharia States" , at:http:// www.vanguardngr.com ; The Guardian Online, "Cleric Seeks halt to Sharia adoption " and "Sharia : CAN warns on NYSC posting " both at :http:// www.ngrguardiannews.com/news2 .

52- The Guardian Online, "Sharia : CAN warns...",op. Cit., The Guardian Online, " Sharia: Southern Kaduna may secede " at :http://www.ngrguardiannews.com/news2; Aliyu Hayatu " perspective ", at :http://www.ndirect.com.uk/~n.today/persp156.htm .

53- BBC News " Nigeria's Kano State Celebrates Sharia ", BBC News, " Nigerian Muslims Welcome Sharia Law ", both at :http:// www. news.bbc.co.uk/ hi/english/ world/Africa/newside; The Economist, " Islamist Push", op.cit.,; p.48.

54- Stratfor .com , " States in Northern Nigeria Challenge President", at : http:// www.Stratfor.com/MEF/commentary ; and "Will Sharia Law Divide Nigeria ", at : http://www.stratford.com/meaf/specialreports/special28.htm ; Today Newspaper, " The Kaduna Holocaust II ", op. Cit.; The Guradian Online, "Despite Clamour, Yar'Adua Cautions on Sharia", at: http:/ www.ngrguardiannews.com/politics .

٥٥- راجع ص ١٤٧ من هذه الدراسة.

56- Ekoko and Amadi, op. cit., pp. 127; Don Ohadike, op. cit., p.114 ; Colin Legum (ed.), Africa Contemporary Record (New York and London : Africana Publishing Company) , vol. XIII, 1980-81, p. B576, vol. XV , 1982-83,p. B 540, vol. XVI ,1983 –84, pp.B525, B526; About.com, " Religious Freedom Report : Nigeria " , at : http:// atheism.about.com/religion/atheism/library/ir99.

٥٧- آدم عبد الله الألوري ، مرجع سابق ، ص ١١٩-١٢١ ، وانظر أيضًا:

Eghosa E. Osaghae, " Managing multiple minority problem in a divided society : the Nigerian experience " , The Journal of Modern African Studies, vol. 36, No.1, 1998,p.8; BBC News, " Uneasy Calm Follows Nigerian ethnic fighting" , at: http://news.bbc.co.uk/low/english/africa/newsid.

58- Ekoko and Amadi, op. cit., p.119.

وراجع أيضًا: ص٢٠-٢٢ ص من هذه الدراسة.

59- Jibrin Ibrahim, op. cit., p.121;Africa South of the Sahara , op. cit., pp. 821,822; Eghosa E. Osaghae, Crippled Giant : Nigeria Since Independence (London : C.Hurst & Co (publishers), Ltd., 1998)pp.250,251.

٦٠- انظر أيضًا:

Julius O. Ihonvbaire, " A Critical Evaluation of the Failed 1990 Coup in Nigeria ", The Journal of Modern African Studies, vol. 29, No. , 1991, p.616.

٦١- د. حمدى عبد الرحمن حسن، التعددية وأزمة بناء الدولة فى افريقيا الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦١،٦٢.

البربر فى المغرب العربى ..
تحديات قرن

أ. نايل محمد شامة

مقدمة:

حين كان مفهوم الأمة هو المفهوم السائد، والانتماء للدين لا تنازعه أو تتنافس معه انتماءات فرعية أخرى ، عاش البربر والعرب معا على مدى قرون طويلة يربطهم ويضمهم الانتماء لدين واحد وهوية واحدة . فقد كان الإسلام حينها هو الرابط الوحيد والضامن لوحدة وتماسك عنصري الأمة واستمرارها . وفي ظل هذا التلاحم ، اتخذ الانتماء والهوية في المغرب العربي شكلاً متميزاً ، فالمرجعية الوحيدة للهوية الوطنية هي الإسلام ولا شيء عداه ، وأي إعلاء لرابطة أخرى من شأنه أن يؤدي إلى الانقسام والتمزيق لوحدة الأمة . وعندما كان الحال على هذا النحو ، لعب البربر دوراً هامًا في ظل الحضارة والهوية الإسلامية . فبعد اعتناقهم الإسلام ، ظل تمسكهم بالدين الجديد جليًا وقويًا حيث مثلوا رأس حربة لجيوش الفتح الإسلامي في شمال أفريقيا وأوروبا (الأندلس وصقلية مثلا). كما قام البربر - أكثر من مرة - بإنشاء ممالك ودول ذات طبيعة إصلاحية دينية (كالمرابطين والموحدين) ، وقاموا بنشر تلك الدعوة الإسلامية الإصلاحية في السودان وأفريقيا (كما حدث أيام المرابطين). واستمرت حركاتهم الإصلاحية في الظهور، حتى أيام الاحتلال الأجنبي، واقترنت مقاومتهم لهذا الاحتلال بالمحافظة على الهوية الإسلامية القومية . ونذكر في هذا الصدد حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس الإصلاحية في الثلاثينيات من القرن العشرين ، وهو بربري الأصل ينتسب إلى قبيلة صنهاجة المشهورة بعراقة ملكها ، وحركة المقاومة البربرية المسلحة في ريف المغرب وغيرها من الحركات ، التي لم تتبن دعاوى عرقية وإنما جاهدت من أجل الاستقلال والمحافظة على الهوية والثقافة الإسلاميتين. ومع الرغبة فى اللعب بورقة الأقليات ، خاصة مع بداية عهد الاستعمار ، وتزايد النظر إلى البربر على أنهم أقلية مختلفة عن العرب ، بدأت التوترات تظهر بينهم وبين العرب شركاء الحكم والقتال والإصلاح في الماضي. ثم تداعت تلك التوترات لتفرز ما عرف "بالقضية الأمازيغية في المغرب العربي".

الجانب الطوعي هو أساس التكوين والبقاء؛ لذلك فهي دائمًا تنظم أوضاع جماعات ذات مصالح مشتركة أو ذات هوية مشتركة وشعور بالانتماء الجماعي.

-عدم الربح: فهذه التنظيمات المؤسسية تنشأ من جماعات يربط بينها أصل مشترك أو هدف مشترك أو مصلحة مشتركة، ليس من بينها تحقيق الربح المادي.

- وهذه التكوينات المؤسسية تنشغل بالسياسة، ولكنها لا تشتغل بها، فهي لا تستهدف اعتلاء سلطة الدولة، أي الهيمنة على المؤسسة المعبرة عن الجماعة العليا في المجتمع والمنظمة لشئونها العامة، وهذا المقوم يسمح لنا بإخراج الأحزاب أو الجماعات السياسية التي تطرح نفسها بديلاً للسلطة القائمة، ومن ثم إخراج تجارب الإسلاميين في العمل السياسي أو البرلماني.

إلا أن هذا المقوم يثير العديد من الإشكالات فيما يخص دراسة الحركات الإسلامية، وهذه الإشكالات ستكون محل نظر منهجي من الباحث في القسم الأول من هذه الدراسة.

أبرز هذه الإشكالات هي:

١- العديد من التنظيمات الإسلامية تحوي في طياتها - داخل التنظيم أو المؤسسة الواحدة- مجالات عمل متعددة؛ فهناك العمل السياسي الذي يقصد به اعتلاء مكامن اتخاذ القرار في السلطة العليا للمجتمع، بجوار العمل الأهلي بالمفهوم السابق الذي يتخذ أشكالا متعددة وصورًا شتى.

٢- قد يتطور التنظيم الإسلامي أو ينتقل من العمل الأهلي الصرف بمعناه السابق إلى ممارسة عمل سياسي مباشر [مشاركة في انتخابات برلمانية أو تشريعية- إنشاء جناح أو ذراع سياسي، سواء اتخذ شكلاً تنظيميًا مستقلا، مثل: إنشاء جماعة الإخوان في الأردن لحزب جبهة العمل الإسلامي، أو مجرد تفريغ بعض العاملين في التنظيم الإسلامي لممارسة السياسة باعتبارهم جناحًا سياسيًا للتنظيم].

٣- وقد يتراجع التنظيم عن ممارسة السياسة ويرتد إلى ممارسة العمل الأهلي؛ نتاج ظروف قد تكون داخلية، متعلقة ببيئة التنظيم، أو خارجية تخص البيئة المحيطة بالتنظيم، سواء كانت محلية أو إقليمية أو دولية.

٤- وقد يقوم جناح أو مجموعة داخل التنظيم بتقديم خبرة في العمل الأهلي مستقلة -إلى حد كبير- عن التنظيم الأم الذي خرجت منه هذه المجموعة، خاصة إذا قدمت هذه المجموعة خبرتها في العمل الأهلي عبر أحد التنظيمات أو المؤسسات الأهلية المستقلة التي هي في النهاية ملك أفرادها المنضوين تحتها [تجربة الإخوان المسلمين في النقابات المهنية المصرية في الفترة من ١٩٨٤-١٩٩٥](٣).

الوعرة والأقل خصوبة كالجبال والصحاري، فظلت بمنأى عن تأثير الثقافة العربية واحتفظت بثقافتها ولغتها الأمازيغية.

واللغة الأمازيغية لغة شفهية حيث لم تكتب على مدار التاريخ، وإن كانت هناك محاولات معاصرة لكتابتها بالاستعانة بأبجدية الطوارق(٣): " التيفناغ "، والتي يعتقد أنها مأخوذة من الفينيقية أو الليبية القديمة. واللغة تصنف باعتبارها منتسبة إلى العائلة " الحامية-السامية "، وهي ليست لغة واحدة؛ حيث يوجد ما يقرب من ثلاثمائة لهجة أمازيغية مختلفة. ونتيجة لعدم وجود تراث أمازيغي مكتوب من ناحية، ولاختلاط عرقهم بالعرق العربي من ناحية أخرى، فإن الأمازيغ يعتبرون جماعة أو أقلية لغوية فقط، وليسوا جماعة عرقية قائمة بذاتها.

واليوم يعيش الأمازيغ بالأساس في المغرب والجزائر، وبأعداد أقل في تونس وليبيا ومصر وموريتانيا ومالي والنيجر و السنغال(٤). وبصفة عامة يمكن القول إن نسبتهم تزداد كلما اتجهنا من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، إلا أن تركيزهم الأساسي في المغرب والجزائر؛ حيث يمثلون من مجموع السكان ما نسبته (٣٥-٥٠%)في الأولى، و (٢٠-٣٠%٥)في الثانية. ولا يزال العديد من مدن وأقاليم تلك المناطق تحمل أسماء أمازيغية، مثل: وهران، وأغادير، وتلمسان.

وبما أن مفهوم الأقلية هي " أية مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: الدين، أو اللغة، أو الثقافة، أو السلالة "٦, فإن البربر – بحكم اختلاف لغتهم – هم إحدى أقليات العالم الإسلامي، بل إنهم أكبر الجماعات اللغوية غير العربية في الوطن العربي كله. ولأن اللغة " هي عجلة الحضارة أو الثقافة لأية مجموعة بشرية، واختلاف اللغة بالتالي قد يكون عاملاً في التباين الحضاري بين مجموعتين متجاورتين: أو تعيشان في المجتمع نفسه "٧، فإن البربرَ مختلفون حضاريًا وثقافيًا كذلك.

يتناول البحث التالي موضوع الأقلية البربرية في المغرب العربي من حيث الدور السياسي الذي لعبته (قبل وبعد الاستقلال)، محاولا إلقاء الضوء على تطور علاقتهم بالأغلبية خلال القرن العشرين، ومستشرفًا مستقبل تلك العلاقة في القرن الواحد والعشرين. وسيقتصر الحديث في هذا البحث على أمازيغ المغرب والجزائر؛ نظرًا لقلة أعدادهم ومحدودية دورهم السياسي والاجتماعي في باقي الدول.

أولا: البربر في المغرب :

يمكن تقسيم وضعية البربر وتطورها بالمغرب في القرن العشرين إلى ثلاثة أقسام رئيسية، يتناول أولها حقبة الاستعمار, وثانيها حقبة ما بعد استقلال البلاد مباشرة في عام ١٩٥٦م، بينما يركز

القسم الثالث على ظاهرة تنامي الوعي الأمازيغي في الثمانينيات والتسعينيات.

حقبة الاستعمار:

بعد احتلالها للجزائر في عام ١٨٣٠م، وتونس في عام ١٨٨٢م، فرضت فرنسا الحماية على المغرب بموجب اتفاقية فاس في عام ١٩١٢م. ومنذ ذلك التاريخ، واجه الفرنسيون مقاومة شرسة من جانب البربر في المناطق الجبلية والريفية، فقد كادت ثورة عبد الكريم الخطابي (١٨٨٢-١٩٦٣م) وهو من البربر في العشرينيات أن تتوج بالانتصار، لولا أن تكالب عليه الفرنسيون والإسبان؛ ليهزموه في عام ١٩٢٦م. كما لم تستطع السلطات الفرنسية – نتيجة تلك المقاومة – أن تخضع تلك المناطق -التي اصطلح على تسميتها ببلاد السيبة (أي الخارجة عن سيطرة الدولة المركزية، في مقابل بلاد المخزن الواقعة تحت تلك السيطرة) - إلا بحلول عام ١٩٣٤م، وبذلك تم توحيد المغرب كله للمرة الأولى منذ عام ١٧٢٠م، وهو ما مكن اللغتين الفرنسية والعربية من النفاذ لمواقع البربر التي ظلت لقرون منغلقة على نفسها.

وفي إطار محاولاتها لتثبيت حكمها، قررت السلطات الفرنسية اتباع سياسة " فرق تسد "؛ لشق صفوف العرب والبربر، حيث بدأت تلك السياسة بالتعليم من خلال بناء العديد من المدارس الفرنسية في المناطق البربرية، في محاولة لتقريبهم من الثقافة الغربية وإبعادهم عن العربية[٨]. على الجانب الآخر، لم تكن هناك أية محاولات لربط البربر بالإسلام وثقافته. يبرز في هذا الصدد مقولة أحد موظفي السلطة الفرنسية : "يجب أن نعلم البربر كل شيء ماعدا الإسلام"[٩] كما حاول الفرنسيون استعداء البربر للعرب ولغتهم فأشاعوا تفوق العنصر البربري على العربي، وحقر بعض مستشرقيهم من اللغة العربية، حتى أن أحدهم وصفها بأنها لغة ليست حية.[١] كل هذا من أجل التفريق بين عنصري المغرب، ومن أجل التمهيد لإحلال اللغة الفرنسية محل العربية. وقد بنيت تلك السياسة على الفرضية الخاطئة بأن البربر أقل استمساكا بالإسلام من العرب؛ ولذلك يمكن استقطابهم لمواجهة العنصر العربي، وتمخضت في النهاية عن إصدار ما عرف باسم "الظهير البربري".

الظهير البربري:

تم إصدار الظهير البربري بواسطة السلطان – بتأثير وتوجيه الفرنسيين[١١] – في ١٦ مايو ١٩٣٠م[١٢]، وبمقتضاه تحل الأعراف البربرية محل المحاكم الشرعية الإسلامية في مناطق البربر. وقد ووجه المرسوم بمقاومة شديدة من جانب البربر والعرب على السواء، ومثل رد فعلهم المناهض للظهير بداية الحركة الوطنية المغربية، والتي استمرت حتى الاستقلال.

سبق إصدار الظهير مجموعة من العوامل والظروف التي أثارت غضب واستياء الشعب المغربي، فكان هذا الظهير بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. فالوضع الاقتصادي مثلا كان بالغ

السوء؛ حيث عانى الناس من الضرائب، وارتفاع مستوى المعيشة، وانخفاض قيمة العملة، وعدم توافر فرص العمل للمتعلمين. أما التوسع في التجارة الخارجية – منذ فرض الحماية في عام ١٩١٢م – فلم يستفد منه إلا الأجانب، وفئات محدودة من يهود البلاد. كما ازدرى الناس بشدة محاولات التبشير النشطة، والتي انتشرت في مناطق البربر بالذات، حيث وزعت نسخ من العهد الجديد مترجمة إلى اللغات البربرية، كما أن كثيرًا من مدرسي المدارس الفرنسية في تلك المناطق كانوا من بربر الجزائر الذين اعتنقوا المسيحية؛ مما رسخ الإحساس بأن هناك مؤامرة فرنسية تهدف إلى تنصير البربر، خاصة وقد دعا أحد قساوسة الرباط إلى ذلك صراحة في مقالة له نشرت بجريدةLe Maroc Catholique . وتزامن كل هذا مع الأنباء الواردة من تونس بشأن المظاهرات الضخمة التي اندلعت هناك؛ للاعتراض على عبث الفرنسيين بمقابر المسلمين، وعلى تشييد تمثال لأحد الكاردينالات حاملاً صليبًا ضخمًا على أحد أبواب العاصمة التونسية؛ مما أعطى الانطباع بأن لفرنسا مخططًا واسعًا يهدف إلى طمس الهوية الإسلامية للمغرب العربي. أدت - أيضا - عملية مصادرة الأراضي في مناطق البربر إلى تأجيج الثورة ضد الفرنسيين من قبل زعماء البربر، الذين شحنهم منذ سنوات الانتشار الواسع للتعليم بالفرنسية بين أبنائهم؛ إذ رأوا فيه تهديدا لسلطتهم التقليدية، وتقويضًا لمنزلتهم في مجتمعاتهم، وخشوا من أن يكون هذا التعليم مقدمة لتمرد هؤلاء الأبناء على تلك السلطة. لذلك عندما صدر الظهير البربري ثار عليه الجميع – عرب وبربر – مرددين نداءهم الشهير: "اللطيف اللطيف"(١٣)، والذي أضحى شعار تلك الفترة.(١٤)

حقبة الاستقلال:

احتدم الصراع في الخمسينيات بين الحركة الوطنية المغربية وسلطات الاحتلال الفرنسي، وأسفر في نهاية المطاف عن السماح بعودة السلطان المنفي محمد الخامس في نوفمبر عام ١٩٥٥م، ثم حصول البلاد على استقلالها في شهر مارس من العام التالي ١٩٥٦م. وقد أبلى البربر بلاءً حسنا في هذا الصراع، ولعبت أقاليمهم دورًا محوريًا؛ إذ مثلت أقوى القواعد العسكرية للحركة الوطنية.

اتسمت فترة ما بعد الاستقلال بالغليان السياسي، وشهدت صراعًا حادًا على القيادة والزعامة بين العرش من جانب وحزب الاستقلال من جانب آخر.وقد قام العرش بتوظيف البربر لمصلحته في هذا الصراع؛ فشجع قيام الحركة الشعبية(MP) (وهو حزب قاعدته الرئيسية ريفية بربرية يؤيد الملك تأييدا مطلقا، ويدعو إلى تطبيق الاشتراكية الإسلامية) بقيادة المحجوب أحرضان والدكتور / عبد الكريم الخطيب في عام ١٩٥٧م، لمواجهة المعارضة اليسارية المتمركزة في المدن الكبرى كالدار البيضاء وطنجة وفاس والرباط، كما تمت الاستعانة بأعداد كبيرة منهم في الجيش والحرس الملكي والشرطة- ثقة في ولائهم وطاعتهم – حتى صاروا يمثلون الأغلبية في تلك الأجهزة. ودان الأمر نهائيا للعرش بعد نجاحه في إحداث انشقاق رئيسي داخل حزب الاستقلال(١٥).توزعت به

كوادره بين حزبين، وضعفت قدرته على تحدي الملك.

شهدت تلك الفترة أيضًا انتفاضات أو ثورات الريف المغربي أعوام ١٩٥٧م، و١٩٥٨م، و١٩٥٩م ، و١٩٦٠م ، والتي رآها البعض تحديًا بربريًا لسلطة الملك، والحق أنها لم تكن كذلك، بل كانت احتجاجًا على إهمال وتهميش مناطق الريف في عهد حكومات الاستقلال،واعتراضًا على فرض اللغة الفرنسية بدلا من الإسبانية السائدة في بعض تلك المناطق، إضافة إلى إظهار الامتعاض من عدم تعيين حكومات الاستقلال لأعداد كافية من مواطنيهم في الدوائر الحكومية والسفارات؛ حيث دعت لوقف التمييز بين سكان الريف وسكان المدن . باختصار، لم تكن تلك الانتفاضات " ثورة على الملك ......بل ثورة على نمط الحكم القائم "[١٦]، أي مجرد احتجاج "لإسماع صوت الريف المهمّش المنسّي "[١٧]. وقد اختلف المحللون فيما إذا كانت تلك الثورات قد مثلت بالفعل تهديدًا حقيقيًا للعرش المغربي، فبينما يعتقد جلنر ذلك, يرى هارت[١٨] العكس تماما، معتبرا تأثيرها محدودًا، إلا أنه من المؤكد أن الريف المغربي لم يمثل أي تهديد أو إزعاج لسلطة الملك منذ ذلك الحين.

يلاحظ أن الملك (محمد الخامس ثم الحسن الثاني) قد تعامل مع الموقف السياسي لفترة ما بعد الاستقلال بمهارة شديدة. فعندما تنامى نفوذ حزب الاستقلال أحدث به انشقاقًا أضعفه، وعندما تفجرت ثورة الريف شجع أحرضان على إنشاء حزب بربرى، وضمه مع الخطيب إلى وزارة ١٩٦١م لاحتواء غضبة البربر، واستقطبهم كذلك بضمهم إلى الأجهزة الأمنية، وحين زادت سطوة ذلك الحزب أضعفه هو الآخر بالانقسامات الداخلية. أما حين تكهرب الجو السياسي باكتشاف محاولة انقلابية واندلاع النزاع مع الجزائر (عام ١٩٦٣م) فقد سارع بحل البرلمان وإعلان حالة الطوارئ (يونيو ١٩٦٥م)؛ والتي استمرت حتى عام ١٩٧٠م.

في السبعينيات اهتز العرش المغربي بعنف. هذه المرة من جراء ثلاثة انقلابات عسكرية استهدفت حياة الملك الحسن الثاني شخصيًا أعوام ١٩٧١و١٩٧٢و١٩٧٣م. مدبرو الانقلابات كان أغلبهم من البربر؛ مما حدا بالبعض إلى نعتها بالبربرية إلا أن ذلك القول مجاف للحقيقة، فالشاهد أن الغالبية العظمى من ضباط الجيش كانوا من البربر، وبالتالي فأي انقلاب نابع من المؤسسة العسكرية لابد وأن يضم – بطبائع الأمور- عناصر بربرية. ومما يدل على ذلك أن انقلاب ١٩٧١م؛ والذي دارت معركته الرئيسية داخل قصر "الصخيرات" بين مجموعة من المتمردين وأخرى من أفراد حرس الملك، ضمت كل منهما عناصر بربرية؛ مما ينفي الطابع البربري للانقلاب، والذي أسبغه عليه حزب الاستقلال المعادي للبربر منذ جلاء الاستعمار. يقول كورام في هذا الصدد: إن المتمردين كانوا ضباطًا وكانوا بربرًا، وقد تصرفوا بحسب انتماءهم المهني وليس العرقي".[١٩]

الوعي الثقافي الأمازيغي في المغرب:

على الجانب الثقافي فإن إنشاء أول جمعية ثقافية أمازيغية يرجع تاريخه إلى عام ١٩٢٩م، إلا أن الانتشار الواسع لهذا النوع من الجمعيات وتطوره إلى ما يشبه الحركة الثقافية لم يتم إلا في الستينيات والسبعينات . ويمكن تقسيم ما مرت به هذه الحركة إلى ثلاث مراحل[٢٠]، بدأت أولها في الستينيات والسبعينيات، واتسمت بالمبادرات الفردية من خلال الكتابات أو محاولات جمع التراث الأمازيغي، وهدف كلاهما إلى التذكير بالثقافة الأمازيغية وإحيائها بالعودة إلى الأصول الأمازيغية . وفي هذا الإطار أنشئت العديد من الجمعيات، لعل أهمها: " الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي " . كما شهدت تلك المرحلة نشاطا واسعا للحركة في الجامعات في صفوف الطلبة، إلا أن الكثير من تلك الجمعيات ما لبث أن اختفى إما لضعف الإمكانيات المادية؛ أو لأن الظرف السياسي لم يكن مواتيًا لاستمرار نشاطها. أما المرحلة الثانية فامتدت من نهاية السبعينيات وحتى نهاية الثمانينيات، وشهدت تأسيس العديد من الجمعيات الفاعلة[٢١]، وتوسع الكثير منها في إنشاء فروع له بكافة أنحاء البلاد. وقد حاولت تلك الجمعيات " بلورة خطاب ثقافي أمازيغي مغربي واع بذاته وواقعه "[٢٢]. ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها كانت" مرحلة البناء والتأسيس الفعلي والحقيقي للحركة الثقافية الأمازيغية"[٢٣]. أما المرحلة الثالثة فتمتد من الانفتاح الديموقراطي الذي شهدته البلاد في أواخر الثمانينيات وحتى اليوم. يبرز في هذه المرحلة إطلاق مجموعة من المبادرات الثقافية لعل أهمها "ميثاق أغادير " الذي أصدرته ست جمعيات ثقافية[٢٤] ،في الخامس من أغسطس عام ١٩٩١م، ودعا إلى الاعتراف بالأمازيغية والنص على هذا في الدستور[٢٥]، كما طالب بالسماح بتعليم الأمازيغية في المدارس والمؤسسات التعليمية[٢٦]. وطالب أيضًا بالتوسع في استخدامها في كافة مناحي الحياة كالإعلام والقضاء. كما تناول الميثاق مسألة كتابة اللغة الأمازيغية، وحاول الوصول إلى قواعد موحدة لتدوينها، وكذلك وضع قواعدها النحوية. وقد تميزت هذه المرحلة بارتفاع مستوى التنسيق بين الجمعيات المختلفة، فأنشئ مجلس التنسيق الوطني في أبريل ١٩٩٤م، وتم فيه وضع بروتوكول للتنسيق بين أنشطة وفعاليات تلك الجمعيات.ولإعطاء القضية الأمازيغية بعدا دوليًا، أنشئ الكونجرس العالمي للأمازيغية في عام ١٩٩٥م، والذي يهدف إلى التنسيق بين الأمازيغ في كل أنحاء العالم وتعبئتهم لخدمة القضية الأمازيغية.

تهدف الحركات الأمازيغية بصفة عامة إلى الحفاظ على الثقافة الأمازيغية القديمة؛ خوفًا عليها من الانقراض (كل عام المصدر تموت ٢٥ لغة). ويرى دعاة هذا الاتجاه أن الثقافة الأمازيغية أحد روافد الشخصية المغربية، وأنه من المهم الحفاظ عليها وصيانتها، ويعتبون على أصحاب النظرة الأحادية الذين لا يرون في المغرب إلا شخصيته العربية فقط. ولعل إسراع الحكومة في برنامج التعريب في السبعينيات والذي استهدف إحلال العربية محل الفرنسية في التعليم والمعاملات

من شبكات دولية وإقليمية تضفي عليها قدرًا من الحماية.

الدولة على سبيل المثال تفرض قيودًا في القوانين واللوائح على التمويل المحلي المتاح للعمل الأهلي، في الوقت نفسه التي يتحول فيها التمويل الأجنبي إلى أمر واقع في العمل الأهلي. ولا يخفى، أن مسألة التمويل أو المحدد الاقتصادي أحد المحددات المهمة التي تحكم وستحكم وجهة العمل الأهلي في المستقبل؛ إذ يلاحظ أن ما يحدث في قطاع العمل الأهلي الجديد (جمعيات وشركات مدنية) سباق عجيب نحو التمويل الأجنبي الذي تقدمه هيئات المعونة الأجنبية المختلفة؛ وبالتالي ليس مستغربًا إطلاقًا أن يكون موضوع "كيف تكتب عرضًا لتمويل المشروعات؟" في أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية العربية/ الإسلامية تطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب.

إلا أن التمويل ليس متاحًا لكل التنظيمات، ولا لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات، سواء لطبيعة نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصيًا بمؤسسات التمويل -لا تجد صعوبة في توفير التمويل لمشروعاتها وأنشطتها، بينما منظمات أخرى، سواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشروعاتها، تطرق أبواب المنظمات المانحة الباب تلو الآخر دون فائدة تذكر؛ وبالتالي كان التمويل وسيستمر عاملاً رئيسيًا محددًا لانطلاق أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعبارة أخرى، فإن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي -وخاصة في بعدها الأجنبي غير العربي والإسلامي- تُستخدم في الحصول على شرعية واقعية، وإحداث قدر من التوازن في مجابهة تعسف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التي أشرنا إليها في نهاية البند السابق.

٣- **المحطة الثالثة:** من محطات القرن العشرين فيما يخص العمل الإسلامي عامة والعمل الأهلي بصفة خاصة، هي العقد الأخير من القرن العشرين الذي شهد أحداثًا جسامًا في العالم كله وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة، ففي العالم شهدنا انهيار الاتحاد السوفييتي، ونهاية الحرب الباردة وما ارتبط بها من ظواهر سياسية وفكرية ومعرفية، أما على مستوى الأمة فقد كانت حرب الخليج الثانية ١٩٩٠/١٩٩١ حدثًا جللا أعاد طرح كثير من المسلمات والبديهيات التي استقرت في الأذهان والعقول[٩].

في هذه المحطة هناك مستويان مهمان سيحكمان -فيما أتصور- مستقبل العمل الإسلامي، وفي القلب منه العمل الأهلي، هما:

أ- المستوى المعرفي:

كان هناك عدد من التطورات العالمية التي ساهمت في بروز نموذج معرفي جديد، وتضافر معها

مواقف البربر المتطرفة نتاج مواقف الطرف الآخر الرافض لأي شكل من أشكال الاعتراف أو القبول بأحقية الثقافة الأمازيغية في التواجد على الساحة، وممارسة حقها المشروع في التعبير عن نفسها.

مما لا شك فيه أن الحركة الثقافية الأمازيغية قد أثمرت بعض المكتسبات خلال عقد التسعينيات، فقد خصص التلفزيون المغربي حوالي(٥-١٠) دقائق يوميا لبث نشرات الأخبار باللغة الأمازيغية، إلا أن إنجازهم الأكبر تجسد في خطاب للملك الحسن الثاني في ٢٠أغسطس ١٩٩٤م أعلن فيه ضرورة الحفاظ على الثقافة الأمازيغية وتدريسها بالمدارس. وبالرغم من عدم تنفيذ هذا الوعد حتى الآن، وبالرغم من أن التعديل الدستوري لعام ١٩٩٦م لم يعترف باللغة الأمازيغية كما طالب ممثلو ست عشرة جمعية أمازيغية في عريضة بعثوا بها إلى كل من الحكومة والبرلمان والأحزاب السياسية، إلا أن خطاب الملك- بكل ما يمثله من سلطة دينية وروحية- ظل مرجعا مهمًا للحركة الأمازيغية تتشبث به وتطالب بتطبيقه. ومؤخرًا (عام ٢٠٠١م)، وفي بادرة تشير إلى قرب تنفيذ الوعد، تقدم رئيس الوزراء المغربي عبد الرحمن اليوسفي بمشروع قانون للبرلمان، يعترف - لأول مرة - بالثقافة الأمازيغية في قطاع التعليم.كما أعلن الملك محمد السادس في خطاب له ألقاه في الذكرى الثانية لتوليه العرش عن إنشاء معهد ملكي للثقافة الأمازيغية.

على صعيد المشاركة في الانتخابات المحلية والبرلمانية ، احتل حزب الحركة الشعبية (وقاعدته الأساسية من البربر) المرتبة الثالثة في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٣م (بعد حساب الاقتراع المباشر والانتخاب غير المباشر من قبل الهيئات والنقابات)، خلف الاتحاد الدستوري والاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية، وشغل ٥١ مقعدًا في البرلمان

(أي ما يوازي ١٥,٣% من مجموع المقاعد البالغ عددها ٣٣٣ مقعد). أما في انتخابات ١٩٩٧م، فقد احتل المرتبة الرابعة بعدما شغل نوابه ٦٥ مقعدًا في البرلمان، أي ما يوازي ١٠,٩% من مجموع المقاعد (انظر ملحق الجداول). أما الحزب البربري الأخر "الحركة الشعبية الوطنية" (MNP) وهو حزب انشق عن الحركة الشعبية بقيادة أحرضان، فقد حصل على ٢٥ و ٣٣ مقعدا، أي ما يوازي ٧,٥% و ٥,٥% من مجموع المقاعد (انظر ملحق الجداول) . أما على صعيد الانتخابات البلدية فقد حصلت الحركة الشعبية على ٢١٢ مقعد في انتخابات ١٩٩٢م، و ٢٣٤ مقعد في انتخابات ١٩٩٧م، في مقابل ١٦٦و٧٢ مقعدًا للحركة الشعبية الوطنية .

ويلاحظ أن العقدين الأخيرين من القرن العشرين قد شهدا انتهاء مرحلة شهر العسل بين العرش المغربي وقطاعات واسعة من البربر، خصوصًا على المستوى الأهلي والشعبي، أما على صعيد العمل الحزبي فقد ظلت الأحزاب البربرية على ولائها التقليدي للملك، واعتبار العرش العلوي السند

الرئيسي والحكم في ما يطرحونه من مطالب أو ما يطرأ من أزمات.

ثانيا-البربر في الجزائر

تتمثل المحطات الرئيسية في وضع البربر بالجزائر بالقرن العشرين في: مرحلة النضال ضد الاستعمار، خلافات قياداتهم مع إخوانهم العرب في أعقاب الاستقلال مباشرة، ثم تنامي حدة سخطهم وغضبهم وتفجر ذلك الغضب من خلال أحداث ربيعي عامي ١٩٨٠م و٢٠٠١م. سيتم إلقاء الضوء على تلك المحطات ومناقشتها بالتفصيل من خلال القسم التالي من البحث، موضحين أنه على الرغم من أن جذور المشكلة البربرية تعود إلى سياسات المستعمر الأجنبي ومحاولاته للتفريق بين العرب والبربر، إلا أن تفاقم المشكلة يمكن إرجاعه إلى سوء تعاطي دولة ما بعد الاستقلال مع المشكلة، وفشلها الذريع في التعامل مع قضايا جوهرية تؤثر بشكل مباشر على وضع البربر، مثل: قضية الهوية والتعريب، السياسات الاقتصادية وتحقيق العدالة الاجتماعية، التمثيل داخل النظام السياسي والمجتمع بصفة عامة.

حقبة الاستعمار:

كنظرائهم في المغرب، شارك بربر الجزائر إخوانهم العرب منذ العشرينيات في النضال ضد الاستعمار الفرنسي(١٨٣٠-١٩٦٢م)، على الرغم من الجهود الفرنسية الحثيثة لاستقطابهم وفك ارتباطهم بالإسلام والعروبة. فقد بذل الفرنسيون جهودًا ضخمة لتنصير البربر[٣٢]؛ إيمانا منهم بأن الإسلام هو عدوهم الأبدي، كما أشار أحد المستشرقين الفرنسيين أيامها، وأن مهمتهم بالتالي هي محاربة هذا الدين في كل صوره وأشكاله[٣٣]. كما تم تشجيع البربر على الهجرة إلى فرنسا؛ وهم لذلك يشكلون الأغلبية اليوم بين جزائريي فرنسا[٣٤].

تم التوسع- أيضا- في إنشاء المدارس الفرنسية بمعاقلهم (كمنطقة القبائل مثلا)، وتقويض جهود تعليم العربية في الوقت نفسه. كما حاولت سلطات الاحتلال ترسيخ انتمائهم ووعيهم بالثقافة البربرية على حساب توجههم الإسلامي، وأنشئ معهد للدراسات البربرية لهذا الغرض. فشلت تلك الجهود في واقع الأمر في إثنائهم عن ولائهم للوطن الجزائري، إلا أنها نجحت إلى حد كبير في زيادة ارتباطهم باللغة الفرنسية والثقافة الفرانكفونية.

نشب أول احتكاك بين العرب والبربر في نهاية الأربعينيات حينما اعترض-كما يشير معظم المحللين- بعض البربر المشاركين في النضال ضد الاستعمار ضمن صفوف"الحركة من أجل انتصار الحرية والديموقراطية"MTLD[٣٥] على التوجه العروبي لقيادة الحركة، معتبرين أنها يجب أن تضم كل الجزائريين أيًا كانت انتماءاتهم، ومعترضين في الوقت ذاته على دكتاتورية مصالي الحاج . ويرى البعض الآخر من المحللين أن الأزمة في جوهرها كانت بين جيل من الشباب تصادف

أن معظمه من البربر وجيل أكبر في القيادة تصادف أنه عربي، وأن هذا النوع من الأزمات المرتبطة "بصراع الأجيال " وارد حدوثه في كل التنظيمات.(٣٦) إلا أنه – أيًا كانت أسباب الصراع ونوايا البربر المشاركين فيه - فمنذ ذلك التاريخ صار ينظر إلى البربر من قبل قيادات الاستقلال من العرب بكثير من الشك والارتياب، وتم النظر إلى مطالبهم باعتبارها تمثل حركة إثنية انفصالية٣٧، وهو ما لم يكن صحيحًا. إلا أنه تم تنحية المسألة البربرية جانبًا، وانهمك الجميع –عربًا وبربرًا – في حرب التحرير التي اندلعت في عام ١٩٥٤م ضمن جبهة التحرير الوطنية(FLN) التي قادت النضال، واشترك في صفوفها الكثير من البربر أمثال حسين آيت أحمد(٣٨)، وكريم بلقاسم، وديدوش مراد، والعربي بن مهيدي، وحسيبة بوعلي، وأيغود يوسف، وآخرين. وقد ساهم البربر بالكثير من أجل تحقيق حلم التحرير، فمن بين الأعضاء المؤسسين التسعة لجبهة التحرير الوطنية، اثنان من البربر هما: آيت أحمد، وبلقاسم كريم، كما أن مشاركة إقليم القبائل بالجنود والعتاد والأسلحة فاقت على الدوام نسبتهم إلى عدد السكان؛ حيث تراوحت دائما ما بين (٣٥إلى٥٠%) من مجموع مساهمات جميع الأقاليم.

(انظر ملحق الجداول). أما نسبة مشاركتهم في مجالس وزراء حكومات ما بعد الاستقلال فقد انخفضت بشدة.

(انظر ملحق الجداول)، وانحصرت في المناصب الشرفية والوزارات غير المهمة؛ وأدى ذلك بالطبع إلى إحساسهم الشديد بخيبة الأمل.(٣٩)

بعد الاستقلال مباشرة ونتيجة اعتراضه على انفراد "بن بيلا" بالحكم، انسحب آيت أحمد من الجمعية الوطنية، وأنشأ جبهة القوى الاشتراكية (FFS) في يونيو ١٩٦٣م بهدف الإطاحة بـ "بن بيلا" وانضم إليه الكولونيل مهند الحاج قائد سرية تيزي أوزو(١٠٠ كم شرق العاصمة) برجاله الثلاثة آلاف، فيما يشبه التمرد العسكري على سلطة الدولة، حتى أن "بن بيلا" وصفه " بالثورة المضادة ". وقد أيد سكان منطقة القبائل آيت أحمد وانضموا إليه في حركته نتيجة إحساسهم بالغبن الواقع عليهم؛ إذ أن منطقتهم –وهي الأكثر تضررًا وتدميرًا من جراء حرب التحرير – قد لاقت تهميشا وإهمالا من جانب حكومات الاستقلال(٤٠) التي لم تعر عملية تنميتها الاهتمام الكافي، حيث لم تبدأ جهود إعادة إعمارها إلا في نهاية عام ١٩٦٤م، بالرغم من أن العمل كان قد بدأ في مناطق أخرى قبل ذلك بكثير. وقد انعكست حالة إحباط سكان أقاليم البربر على مشاركتهم في استفتاء تعديل الدستور الذي جرى في سبتمبر ١٩٦٣م؛ إذ شارك في الاستفتاء من إقليم تيزي أوزو – معقل بربر الجزائر - ٤٨% فقط ممن لهم حق التصويت، في مقابل مشاركة عالية لجميع الأقاليم بلغ متوسطها ٨١% ،على الرغم من أن نسبة مشاركة سكان نفس الإقليم في الانتخابات السابقة (انتخابات الجمعية الوطنية في سبتمبر ١٩٦٢م) بلغت ٨٣% مقابل متوسط عام بلغ حينها ٨٠%.(٤١)

استغل "بن بيلا" الصراع العسكري الذي اندلع مع المغرب في سبتمبر ١٩٦٣م وحاول إقناع مهند حاج بالعودة إلى صفوف جبهة التحرير للدفاع عن بلاده؛ وهو ما حدث بالفعل من خلال اتفاق عقد بين الجانبين في ديسمبر ١٩٦٣م، تم بمقتضاه دمج جماعات من المعارضة في جبهة التحرير. وبذلك نجح "بن بيلا" في تطويق آيت أحمد وتجريده من الدعم العسكري الرئيسي الذي كان يتمتع به. ولم ييأس آيت أحمد، فكثف جهوده واستطاع في شهر أبريل من عام ١٩٦٤م أن يكون جبهة مشتركة مع حركة بوضياف المعارضة (PRS)، في تحالف سمي بالـ (CNDR). وفي غضون شهرين أحس النظام الجزائري بخطر تلك الجبهة الشديد عندما نجحت- أولا – في تنفيذ عملية عسكرية قتل خلالها اثنان من أفراد حرس " قصر الشعب " مقر إقامة الرئيس، في وضح النهار وعلى مسمع من الرئيس "بن بيلا" شخصيًا، وعندما نجحت – ثانيا – في تجنيد موسى حساني وزير الاتصالات في حكومة "بن بيلا" الأولى، والنائب وقتها في الجمعية الوطنية. عندها طرح "بن بيلا" جانبًا خيار مهادنة المتمردين، وقام بحملة تطهير في صفوف الحزب والحكومة، تخلص فيها من كل العناصر المشتبه في ولائها، كما قام بحملة اعتقالات واسعة اختتمت بالقبض على آيت أحمد في أكتوبر ١٩٦٤م، حيث حوكم من قبل " محكمة جنائية ثورية " أدانته وحكمت عليه بالإعدام، ثم خفف "بن بيلا" الحكم إلى السجن المؤبد، إلا أن آيت أحمد تمكن من الهرب في العام التالي (١٩٦٦م)، وسافر إلى فرنسا التي مكث فيها حتى عودة الديموقراطية إلى البلاد في أواخر الثمانينيات.

لم يكن الخلاف بين "بن بيلا" وآيت أحمد- وإن كان يحمل في طياته صراعًا بين العرب والبربر- صراعًا عرقيًا محضًا (خاصة وأن آيت أحمد لم يكن يريده كذلك)، فآيت أحمد المعروف بمساندته اللامحدودة لقضية الديموقراطية ودفاعه عن الحريات، ساءته سلطوية "بن بيلا" واستئثاره بالسلطة وتجاوزه لسلطات الجمعية الوطنية، وقد بدا – قبل تشكيله لجبهة القوى الاشتراكية بسنوات – وكأنه ممثل المعارضة داخل الجمعية الوطنية.

شهدت ولاية الرئيس هواري بومدين (١٩٦٥-١٩٧٨م) إسراعا بعملية التعريب، تضمنت إلى جانب استخدام العربية في التعليم والدوائر الحكومية تعريب أسماء المدن الأمازيغية، كما أعيدت كتابة التاريخ؛ ليبدأ مع الفتح الإسلامي، وهو ما يتفق معظم المحللين على كونه – كما هو الحال في المغرب – الرحم الذي ولدت منه كل عمليات الاحتجاج البربري الذي شهدته فترة الثمانينيات والتسعينيات والمستمرة حتى يومنا هذا. بدأت مظاهر ذلك الاحتجاج تطفو –على استحياء – على الساحة السياسية الجزائرية منذ أوائل السبعينيات؛ نتيجة قناعات النخبة الحاكمة بضرورة صياغة الشخصية الوطنية الجزائرية على أساس مكونها "العربي-الإسلامي" فقط، وقيامها –من ثم- بتهميش المكون البربري(٤٢) للشخصية الجزائرية. ففي عام ١٩٧١م تم استبعاد بعض البرامج التي كانت تبث بالأمازيغية لصالح أخرى عربية، تبعه في عام ١٩٧٤م إلغاء حفلات موسيقية لمطربين بربر

واستبدالهم بمطربين عرب. أدت تلك التصرفات الاستفزازية إلى خروج مظاهرات لأول مرة تهاجم النظام، على مسمع ومرأى من الرئيس بومدين، أثناء مباراة لكرة القدم بالعاصمة الجزائرية في عام ١٩٧٧م(٤٣). إلا أن تفجر الغضب البربري وخروجه بشكل سافر من حيز السرية إلى نطاق العلن لم يحدث إلا في عام ١٩٨٠م، عندما ألغى النظام محاضرة عن الشعر البربري القديم كان من المقرر أن يلقيها الكاتب المعروف "مولود معمري" بجامعة تيزي أوزو. لم يكن رد الفعل متوقعا(٤٤)؛ إذ خرجت المظاهرات الضخمة تجوب شوارع تيزي أوزو تندد بالنظام وترفع- للمرة الأولى- العلم البربري(٤٥). مثلت الأحداث التي عرفت باسم "الربيع الأمازيغي" – تشبها " بربيع براغ" الذي خرج فيه التشيكوسلوفاكيون يلعنون دكتاتورية الاتحاد السوفييتي ويطالبون بالحرية والديموقراطية - نقطة تحول هائلة في مسيرة الكفاح الأمازيغي، حيث أيدتها جموع البربر (عكس أحداث ١٩٦٣م التي لقى فيها آيت أحمد تأييدا محدودا)، وأظهرت بشكل واضح مدى السخط والغضب الذي يشعر به بربر الجزائر. على أن ذلك ليس مرجعه الوحيد المسألة الثقافية بل الجانب الاقتصادي- الاجتماعي أيضًا، فالفشل الذريع لسياسات حكومات ما بعد الاستقلال الاقتصادية، والإنفاق العسكري الضخم؛ نتيجة التورط في حرب الصحراء (١٩٧٦-١٩٩٠م)، عجزا عن تحقيق التنمية؛ وأديا إلى انتشار البطالة خاصة في أوساط الشباب. فعلى سبيل المثال في عام ١٩٨٥م فإن الشباب ما بين سن ال (١٥-١٩)مثل ٤٢% من نسبة البطالة، أما الفئة العمرية من (٢٠-٢٦) فمثلت ٣٠% من العاطلين[٤٦]. وقد أدى الانخفاض الحاد في أسعار النفط في منتصف الثمانينات إلى تفاقم الوضع، وخلق جيلاً كاملا ممن عرفوا " بشباب الحائط " أي من يتسكعون في الشوارع ويستندون على الحوائط؛ إذ لا عمل لهم. هؤلاء الشباب هم الذين انضموا – من فرط ضيقهم وفقدانهم للأمل في المستقبل – إلى جبهة الإنقاذ الوطني (FIS)، أو – في حالة البربر – إلى الحركات البربرية الاحتجاجية(٤٧).

بالرغم من أحداث " الربيع الأمازيغي " العاصفة، فإن الحكومة الجزائرية أصرت على تجاهل المشكلة الإثنية وكأنها لم تكن، حتى أن وسائل إعلام النظام أطلقت على ما حدث لفظ " أحداث تيزي أوزو "، تماما، كما كانت وسائل الإعلام الفرنسية تطلق على حرب التحرير لفظ " أحداث الجزائر(٤٨). هذا الإمعان في تجاهل المشكلة الإثنية والإصرار على عدم تلبية مطالب البربر المشروعة، بدلا من احتواء الموقف وامتصاص غضب البربر، ليعد نموذجًا للإدارة الخاطئة لمجتمع متعدد الثقافات، أما استخدام القمع فلم يؤت ثماره؛ إذ تحركت القضية البربرية مرة أخرى حين واتتها الفرصة مع عودة الديموقراطية إلى البلاد.

بعد الضغط الشديد الذي تعرضت له حكومة الرئيس الشاذلي بن جديد إبان أحداث " خريف الغضب " الدامية في عام ١٩٨٨م، فتح في العام التالي باب التعددية الحزبية، والذي – على أثره – تم اعتماد حزبين لهما صبغة بربرية(٤٩): الأول – هو حزب " التجمع من أجل الثقافة

والديموقراطية" (RCD) برئاسة سعيد سعدي[٥٠]، والذي تم اعتماده في التاسع من فبراير لعام ١٩٨٩م، وترجع جذوره إلى ربيع عام ١٩٨٠م، أما الثاني - فهو حزب آيت أحمد القديم " جبهة القوى الاشتراكية "(FFS)، والذي تم إحياؤه من جديد وتم اعتماده في العشرين من نوفمبر لعام ١٩٨٩م. والحزبان منذ ذلك التاريخ متواجدان بقوة على الساحة الجزائرية، ومواقع نفوذهما التقليدية بالطبع هي أقاليم البربر[٥١].

جاء الاختبار الأول لمدى فاعلية وشعبية الحزبين مع الانتخابات البلدية التي أجريت في شهر يونيو من عام ١٩٩٠م، إلا أن انسحاب " جبهة القوى الاشتراكية " بدعوى أنه لم يمنح الوقت الكافي لتنظيم صفوفه قبل الانتخابات، ترك الساحة البربرية للتجمع من أجل الثقافة والديموقراطية والذي استحوذ على الأصوات البربرية المشاركة، واحتل المرتبة الثالثة بعد جبهة الإنقاذ وجبهة التحرير، بحصوله على (٨٧) بلدية، وولاية واحدة (انظر ملحق الجداول)، وجاءت معظم مكاسبه - بالطبع - في الأقاليم ذات الأغلبية البربرية[٥٢].أما التحدي الحقيقي فجاء مع جولة الانتخابات البرلمانية، والتي عقدت في السادس والعشرين من ديسمبر لعام ١٩٩١م، واشتركت فيها هذه المرة " جبهة القوى الاشتراكية " – خوفا من أن يسحب "التجمع" البساط من تحت أقدامها كممثل للبربر – وأسفرت النتائج عن حلول الجبهة في المرتبة الثالثة خلف جبهة الإنقاذ الوطني وجبهة التحرير، بحصولها على نصف مليون صوت أي ما يعادل (٧,٤%) من مجموع الأصوات؛ أكثر من نصفها في منطقة القبائل، (مقابل ٣,٥ مليون صوت لجبهة الإنقاذ و ١,٦ مليون صوت لجبهة التحرير) مكنته من الحصول على(٢٥) مقعدًا في البرلمان، بينما حل " التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية" في المرتبة الخامسة بحصوله على٢٠٠،٠٠٠صوت (أي ما يعادل ٢,٩% من مجموع الأصوات) لم تؤهله للحصول على أية مقاعد في البرلمان (انظر ملحق الجداول)..

ما حدث في أعقاب الانتخابات غني عن التعريف، فقد تدخل الجيش وألغى نتائج الانتخابات، ثم حظر نشاط جبهة الإنقاذ الوطني، إلا أنه من المفيد إلقاء نظرة على رد فعل الحزبين البربريين من تلك التطورات، خاصة وقد تباين موقفهما تباينًا واضحًا. فالجبهة الاشتراكية – على الرغم من معارضتها لأجندة جبهة الإنقاذ السياسية – أعلنت على لسان زعيمها حسين آيت أحمد عن تمسكها الكامل بالديموقراطية، ورفضها الشديد لإلغاء نتائج الانتخابات؛ حيث أعلن آيت أحمد أن " أزمة الديموقراطية لا تحل إلا بمزيد من الديموقراطية"[٥٣]. والحق أن آيت أحمد رفض كل محاولات الجيش لاستقطابه في مواجهة جبهة الإنقاذ، بل – على العكس – بدأ في التنسيق مع زعماء الجبهة للحيلولة دون إلغاء نتائج جولة ١٩٩١م دون جدوى. أما سعيد سعدي وحزبه فقد أيدا – وبوضوح – الإلغاء، واشترك مع معظم الأحزاب في مناهضة انتصار جبهة الإنقاذ الكاسح[٥٤].

انزلقت البلاد نتيجة لإلغاء نتائج انتخابات ١٩٩١م إلى هاوية الحرب الأهلية؛ بسبب تفجر الصراع بين الحكومة والجماعات الإسلامية المسلحة؛ مما أدى إلى سقوط ما يزيد عن المائة

ألف قتيل في حقبة التسعينات. والواقع أن الأحزاب البربرية وقفت - ولا تزال - موقفا معاديًا من طرفي النزاع؛ إذ تهاجم الطبيعة القمعية للنظام (وبصفة خاصة المؤسسة العسكرية) واستشراء الفساد بين مسئوليه، كما تعارض التوجه الإسلامي لجبهة الإنقاذ بما يحمله من مخاطر الإسراع في عملية التعريب. وإذا كانت جبهة القوى الاشتراكية تقف موقفا متزنا، بتمسكها بالديموقراطية وإيمانها بالحوار وإصرارها على دمج التيار الإسلامي في النظام السياسي؛ باعتباره السبيل الوحيد لوقف حمام الدم، فإن " التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية "- وهو حزب علماني - يهاجم الإسلاميين بلا هوادة؛ حيث يصفهم " بالظلاميين " ويدعو الحكومة إلى الضرب على أيديهم بشدة، رافضًا تمامًا مشاركتهم في أية حكومة تحكم البلاد مستقبلا، كما يدعو الحزب إلى تسليح البربر لمواجهة خطر الجماعات الأصولية المسلحة بعد عجز الحكومة عن توفير الحماية لهم.

والشاهد أن العنف كان قد تفجر بالفعل بين الإسلاميين والبربر في الجامعات في الثمانينيات ، ثم وصل إلى ذروته في التسعينيات (١٩٩٤م)، باختطاف إحدى الجمعيات الإسلامية لمعطوب الوناس، وهو مطرب بربري شهير تميزت أغانيه بتمجيد تاريخ القبائل وحياتهم ، وبالسخرية من النظام والعسكر والإسلاميين ، كما هاجم فى الوقت نفسه اللغة العربية مرارًا، واصفا إياها بأنها غير شائقة ، ولا تصلح للاستخدام فى مجالات العلم والمعرفة[٥٥]. أطلق سراح الوناس بعد أسبوعين من الاحتجاز، وفسر ذلك بأنه رسالة من الإسلاميين للبربر بالكف عن معارضتهم . إلا أن معاودة الوناس لنشاطه المحموم فى تقريع الإسلاميين؛ أدى به إلى أن سقط صريعًا برصاصهم فى عام ١٩٩٨م . وفى المرتين، أثار الاختطاف والاغتيال مشاعر البربر[٥٦]، وعبروا عن ذلك - فيما أصبح سمة النشاط السياسي في التسعينيات - بالمسيرات والمظاهرات التي تجوب شوارع كل المدن بما فيها العاصمة الجزائر، تنبذ سياسة الاغتيال الثقافي، وتطالب بمزيد من الحقوق للغة الأمازيغية.

فى عام ١٩٩٥/١٩٩٤م قام البربر بإضراب واسع امتد قرابة العام - توقفت فيه الدراسة - للمطالبة بمساواتهم ببربر المغرب - الذين وعدهم الملك الحسن الثاني في خطاب له بالاعتراف بثقافتهم (كما سبقت الإشارة إلى ذلك) - اضطرت على أثره الحكومة إلى إنشاء ما سمى باللجنة العليا للحفاظ على الأمازيغية ، وهى هيئة تتبع رئاسة الجمهورية مباشرة تتولى العناية بمطالب البربر ومحاولة ترجمة هذه المطالب بشكل عملي[٥٧]. كما وافقت الحكومة - للمرة الأولى - على بث نشرات أخبار باللغة الأمازيغية على شاشات التلفزيون الجزائري،وتدريس اللغة الأمازيغية بالمدارس واعتبارها من الثوابت الوطنية ليهدأ البربر ، إلا أن الوضع تفجر مجددًا في يوليو من عام ١٩٩٨م؛ بسبب المرسوم الحكومي الذي يقضى بجعل العربية اللغة الرسمية الوحيدة للجزائر ، ويحظر بالتالي استعمال الفرنسية والأمازيغية فى المعاملات الرسمية[٥٨]؛ وبسبب اغتيال معطوب الوناس . وبصفة عامة فقد انقسمت الساحة الشعبية الأمازيغية - شأنها شأن الساحة السياسية جمعاء -

بالتوهج والفوران وحتى العصبية في التسعينيات . أما الأحزاب البربرية فقد اتسعت الهوة بينها وبين النظام منذ إلغاء انتخابات ١٩٩١م، فقاطعت الـ " FFS " انتخابات الرئاسة عام ١٩٩٥م، بينما اشترك الـ " RCD " حيث رشح سعيد سعدي نفسه فيها ، واحتل المرتبة الثالثة بعد الأمين زروال ومحفوظ نحناح بعد حصوله على زهاء ١١١٥٠٠٠ صوت ، أي ما يعادل (٩,٦%) من مجموع الأصوات الصحيحة(انظر ملحق الجداول). أما الانتخابات التشريعية لعام ١٩٩٧م فقد اشترك فيها الحزبان، حيث فازت جبهة القوى الاشتراكية بعشرين مقعدا، مقابل تسعة عشر مقعداً للتجمع من أجل الثقافة والديموقراطية، من بين مقاعد البرلمان البالغ عددها(٣٨٠) مقعد ، أي أن الحزبين معا قد احتلا المرتبتين الخامسة والسادسة وحققا ما نسبته ١٠% من مجموع مقاعد البرلمان. والملاحظ أن الحزبين قد اكتسحا جميع أصوات مناطق البربر البالغ عددها (٣٣) مقعدا ولم يحصلا إلا على (٥) مقاعد من المناطق الأخرى، في إشارة واضحة إلى فشلهما الذريع في تحقيق أية شعبية خارج معقلهما التقليدي. وقد شهدت تلك الانتخابات مشاركة متواضعة من جانب سكان منطقة القبائل؛ مما يعكس حالة الإحباط التي يعيشونها وفقدانهم للأمل في التغيير من خلال انتخابات تشرف عليها الحكومة. ثم تدنت تلك المشاركة أكثر فأكثر، لتصل في تيزي أوزو في استفتاء الرئاسة الذي أجرى في ١٥ أبريل ١٩٩٩م، وفاز بمقتضاه عبد العزيز بوتفليقة بمقعد الرئاسة، وكان آيت أحمد قد انسحب في اللحظة الأخيرة ثقة منه في عدم نزاهتها. ولا يزال التوتر يسيطر على الأجواء السياسية بالبلاد، ولم تفلح محاولات "الوئام المدني " التي دعا إليها الرئيس بوتفليقة وبنى عليها شرعية حكمه، في رأب الصدع بين النظام والشعب؛ إذ ظل الشك سيد الموقف بينهما.

الربيع الأمازيغي الثاني :

انفجر الوضع ثانية في منطقة القبائل في الثامن عشر من أبريل ٢٠٠١م، إثر مقتل طالب جامعي أثناء التحقيق معه من قبل قوات الدرك بولاية تيزي أوزو، فخرجت المظاهرات الضخمة تهاجم المباني والمصالح الحكومية ومقار الأحزاب البربرية نفسها (في إشارة إلى تدني شعبية تلك الأحزاب)، مطالبة بانسحاب قوات الدرك الوطني من الإقليم واستبدال الشرطة بها، ومناشدة الحكومة تحسين ظروف المعيشة، من خلال توفير فرص عمل، ومكافحة البطالة، والتصدي للفساد المستشري في المجتمع. والشاهد أن أجهزة الأمن تعاملت مع التظاهرات بقسوة بالغة ليس لها مايبررها؛ مما أدى إلى ارتفاع عدد القتلى[٥٩] الذين قدرتهم المصادر الحكومية ب(٥٦) قتيلاً، بينما أشارت المعارضة والمصادر المستقلة إلى تجاوزها للثمانين، كما جرح الآلاف في المواجهات الدامية التي قدرت خسائرها بما يزيد عن ستة ملايين دولار.

والملاحظ أن المظاهرات قد ركزت – ولأول مرة – على المطالب الاقتصادية والاجتماعية، والتي طغت على المطالب الثقافية التقليدية. ويعكس ذلك تذمرًا عامًا جزائريًا من سوء الأحوال الاقتصادية، وارتفاع نسبة البطالة التي تتراوح ما بين ٣٠-٤٠%، وصعوبة الحصول على

مسكن؛ وبالتالي تعذر الزواج. ويشتكي سكان إقليم القبائل - بصفة خاصة - من عدم اهتمام الدولة بتنمية مناطقهم، ولا يرى الكثيرون منهم فارقا كبيرًا بين حالها اليوم وحالها وقت الاستقلال، وبعضهم غير متفائل بعزم الدولة على الالتفات إليهم على الإطلاق. والحاصل أن هذه المطالب قد لمست وترًا حساسًا لدى كل الجزائريين؛ نتيجة تدهور الوضع الاقتصادي بجميع أنحاء البلاد؛ فنصف عدد السكان تقريبا يعيشون تحت خط الفقر، حيث لا يزيد دخل الواحد منهم على الدولار الواحد في اليوم. وتشير التقارير إلى أن أكثر من مليون ومائتي ألف تلميذ لم يلتحقوا بالمدارس هذا العام؛ بسبب عجز آبائهم عن دفع المصاريف الدراسية لهم. وبينما تعاني قطاعات واسعة من الشعب من شظف العيش، ينتشر الفساد بين جنرالات الجيش الذين يحتكرون العديد من مجالات المال والتجارة.وقد أدى ذلك إلى انتشار العشرات من بعثات التبشير في المناطق الأكثر فقرًا، ويشار إلى وجود حالات تنصير بين سكان القبائل بالتحديد.

لم يخل أيضا تحليل ما حدث من الادعاء بوجود "نظرية مؤامرة"، تشير بأصابع الاتهام إلى فرنسا، متهمة إياها بالضلوع في تسخين الأحداث لصرف الانتباه عما جاء في مذكرات أحد جنرالاتها مؤخرا من اعترافات بشأن تنفيذ مذابح جماعية للجزائريين وقت حرب الاستقلال. ويتعجب هؤلاء من الاهتمام الإعلامي الفرنسي المبالغ فيه بالأحداث، والذي ركز على البعد العرقي، وانحاز بشدة لمطالب البربر[٦٠].كما أن الموقف الفرنسي الرسمي بدا وكأنه تجاوز الحدود والأعراف الديبلوماسية ، حين صرح وزير خارجية فرنسا هوبير فيدرين بأن فرنسا لا يمكنها البقاء صامتة إزاء الموقف المتردي بالجزائر[٦١]، وهو ما استدعى ردًا فوريًا من وزير الخارجية الجزائري عبد العزيز بلخادم أشار فيه إلى أن " الموقف الفرنسي يمثل تدخلا غير مقبول في شئون الجزائر ". وقد تبنى الرئيس بوتفليقة شخصيا هذه النظرية حين أشار إلى أن الجزائر مستهدف من قبل قوى أجنبية متآمرة "، خاصة من قوة فشلت في أن تفرض هيمنتها الكاملة على الجزائر بعد قرن ونصف، وتعاني مثل من يعاني بعدما خرج من الجنة"، في إشارة واضحة إلى فرنسا. كما أشار بعض المحللين إلى أن الهدف الرئيسي لم يكن صرف الأنظار فقط ريثما تهدأ ضجة نشر مذكرات الجنرال الفرنسي، بل يتعدى ذلك إلى مخطط يستهدف تقسيم الجزائر. ويشير هؤلاء إلى تصريح منسوب لوزير الخارجية الفرنسي السابق أوبيرت قال فيه : " الجزائر كيان مصطنع ويجب تقسيمه لخمس دويلات"، ويشير أحدهم[٦٢] إلى محاولات تفتيت المراكز المهمة في العالم الإسلامي كباكستان وإندونيسيا، ويعتقد باحتمالية أن تدخل الجزائر في نطاق هذا المخطط.

كما يعزو البعض تطور الأحداث بهذا الشكل المأساوي إلى رغبة المؤسسة العسكرية في إحراج الرئيس بوتفليقة، وعرقلة جهوده الرامية إلى إحكام السيطرة على مقاليد الأمور في البلاد، وذلك في ظل الصراع المحتدم بينهما؛ حيث يتردد أن جنرالات الجيش قد اعترضوا على تعيين كل من وزير

الإعلام ووزير الخارجية مؤخرا كما يرى البعض ان الاحداث مثلت فرصة مناسبة "لرأب الصدع الأمازيغي وتجاوز الخلافات والانقسامات"(٦٣)، التي تعصف بالساحة الأمازيغية من جراء الخلافات المستعرة بين الأطراف الأمازيغية المختلفة (كالأحزاب والجمعيات والحركات.....إلخ)، حتى طغى الخلاف بين تلك الأطراف على الاتفاق بينهم، وهدد ذلك مسيرة العمل السياسي والثقافي التي تخسر كثيرا بخلافات قياداتها.

والواضح أن الأحداث اندلعت بعفوية وتلقائية، ثم تدخلت بعض الأطراف (حزبا البربر مثلا)؛ لتنظيمها واستثمارها لتحقيق مكاسب سياسية. فقد حاولت جبهة القوى الاشتراكية الاستفادة من الأزمة لطرح قضية الحريات بشكل عام، ولفرض مزيد من الضغط على النظام الجزائري، كما دعا أيضا إلى إقامة حكم فيدرالي " لتمكين مختلف الولايات من إدارة شئونها، وتجاوز تناقضات الحكم المركزي للبلاد "(٦٤). إلا أن شعبية الأحزاب البربرية تدهورت، فتقلص نفوذها، وحلت محلها التنظيمات البربرية التقليدية (التاجماعت)(٦٥) في الأزمة الأخيرة حيث نجحت في تنظيم الحركة الاحتجاجية للشباب البربري.

وبالرغم من الإجراءات التي اتخذتها الحكومة لتهدئة الوضع: كإقالة مدير أمن المنطقة، وإحالة القاتل للتحقيق، وسحب جزء من قوات الدرك، والتكفل بعلاج كل الجرحى، بالإضافة إلى تشكيل لجنة لتقصي الحقائق، فإن المؤكد أن النظام قد واجه مأزقا صعبًا وتحديًا جديدًا لشرعيته(٦٦). والمؤسف أن الحكومة -وإن تحركت- فقد تأخرت كثيرا في تحركها هذا، فرد الفعل الأول إزاء الأحداث في صورة خطاب للرئيس بوتفليقة جاء بعد مرور عشرة أيام كاملة على اندلاع أعمال الشغب. وقد انعكست حالة عدم الرضا الأمازيغي من موقف الحكومة، في انسحاب وزيري حزب "التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية"٦٧ من الحكومة وفي استمرار المسيرات السلمية الغاضبة حتى بعد توقف أعمال العنف.

ولعل أحداث الربيع الأمازيغي الثاني لكافية لإثبات أن أزمة البربر أعقد مما تصور النظام، وأن احتواء غضبهم ليس بالأمر اليسير. ولذلك فقد أدرك النظام الجزائري على ما يبدو أن التهديد الإسلامي ليس الوحيد على الساحة السياسية، بل يتوازى معه تهديد آخر مصدره متاعب ومشاكل وإحباطات الأقلية البربرية، وسعيها الحثيث للحصول على المزيد من المكتسبات السياسية والثقافية. وبالتالي فإن الحكومة الجزائرية إن لم تتعامل مع المسألة البربرية بحكمة، فسوف تفاجأ مرة أخرى بتفجر أعمال العنف مع أي عود ثقاب جديد يلقى على برميل البارود المشتعل.

البربر في المغرب والجزائر (مقارنة):

لا يحتاج المتابع للمسألة الأمازيغية في كل من المغرب والجزائر إلى جهد كبير؛ كي يكتشف مدى التباين بينهما؛ وبالتالي اختلاف الرؤى لتطورهما المستقبلي. فإذا كان البربر في البلدين قد

عانوا – شأنهما شأن كل الأقليات في العالم الإسلامي – نتيجة انهيار نظام " الملل العثماني " في القرنين التاسع عشر والعشرين، وما استتبع ذلك من انهيار أشكال الحكم التقليدية الخاصة بهما فإن المسألة الأمازيغية لم تطف على السطح إلا عندما نال البلدان استقلالهما. وهنا يكمن الفارق الأول بين الحالتين ألا وهو تعامل حكومات ما بعد الاستقلال مع الأقلية الأمازيغية: ففي المغرب استطاع الملك – بحكمة وذكاء يحسبان له– من أن يشرك البربر في العمل السياسي، وأن يدمجهم في النظام السائد، سواء من خلال الاستعانة بهم بشكل مكثف في الجيش وأجهزة الأمن، أو في السماح لهم بتشكيل حزب سياسي إبان الاستقلال، أو حتى في مصاهرته لهم؛ إذ تنتمي كل من أم الملك الحسن وزوجته (أي أم الملك محمد السادس) إلى عائلات بربرية، عكس الجزائر التي قامت النخبة السياسية فيها بتهميش البربر سياسيًا واقتصاديًا، وحينما نمت بينهم نزعة ثقافية " لم تقابل الحكومة الجزائرية هذه النزعة بالتفهم والتعاطف بل بالشك أو التجاهل"(٦٨) ورفضت كل شكل من أشكال التعددية الثقافية، وأصبح كل من يدعو إلى ذلك ينعت بالعمالة للاستعمار والصهيونية؛ مما ساعد على زيادة سخط وغضب البربر، ومهد الطريق لانفجار الموقف لاحقا.

يتعلق الفارق الثاني بشرعية كلا النظامين، فالملك هو رأس النظام في المغرب، ويتمتع بسلطة دينية وروحية كبيرة بحكم انتسابه إلى بيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، كما أن هوية المملكة المغربية هوية دينية وهي في ذلك تلي السعودية من بين كل الأقطار العربية (انظر الشكل بملحق الجداول). أما الجزائر فظلت لعقود تبحث عن مخرج لقضية الشرعية المؤرقة لنخبتها الحاكمة، ولم تفلح الصيغة العلمانية للدولة داخليًا (انظر الشكل بملحق الجداول)، أو تحمسها لقضايا القومية العربية خارجيًا في إسباغ الشرعية على حكوماتها العسكرية. ولعل الأنظمة الملكية قد حظيت - بصفة عامة- بدرجة أعلى من الشرعية من نظيراتها الجمهورية، وفي ذلك يقول د/سعد الدين إبراهيم:

" يبدو أن الأنظمة الملكية ، ربما بحكم التقاليد الموروثة ، هي الأكثر قدرة إلى الآن على احتواء تداعيات المسألة الإثنية . أما في الأنظمة الجمهورية، فإن النخب الحاكمة في معظمها تأتي إلى السلطة بالطريق الانقلابي أو " الثوري " . وطبيعة هذا الطريق تفترض لنجاحه أن يتم الإعداد للاستيلاء على السلطة بشكل سري، ويتطلب الاعتماد على نخبة صاعدة يتمتع أفرادها بالكثير من الثقة المتبادلة؛ وهو الأمر الذي قد يحصر " المتآمرين " أو " المنظمين" للانقلاب في أضيق دوائر الولاء، وقد يؤدي ذلك قصدًا أو بغير قصد إلى دائرة الانتماء الإثني، وهذا يعني منطقيًا وعمليًا استبعاد أبناء جماعات إثنية أخرى "(٦٩)

يحسب للملك الحسن الثاني أيضا استيعابه لدروس علاقة البربر بالنظام الجزائري، وقيامه من ثم بإرضاء البربر في بلاده كلما توترت العلاقة بين بربر الجزائر وحكومتهم(٧٠)، خوفا من انتقال

العدوى إلى المغرب وتأثيرها على استقرار حكمه أما النظام الجزائري فيبدو أنه لم يستوعب جيدا دروس انتفاضة القبائل في عام ١٩٨٠م(٧١)، فصدق الدعاوى التي أطلقها عن ضلوع أطراف خارجية في إشعال الموقف، وتناسى الجذور الداخلية للأزمة وأهمل مجددا أسباب التوتر، ليطل العنف من جديد باندلاع أحداث الربيع الأمازيغي الثاني. وفي هذا يقول د/سعد الدين ابراهيم(٧٢):

"إذا حسم الصراع المسلح لصالح إحدى الجماعات الإثنية على غيرها، فإن هذه الأخيرة قد تذعن " ولكنها قد " لا تقبل " أو " ترضى ". وبالتالي تظل عملية بناء الدولة الحديثة معرضة لألغام غير موقوتة " وقد أثبتت النخب العربية الحاكمة مرارًا وتكرارًا عدم إدراكها لهذا البعد النفسي المهم في الأقطار الأشد تنوعًا، وأغرتها وسائل القوة المادية، أو استدرجت إلى محاولة حسم التوترات الإثنية من خلال صراع مسلح فمن السهولة بمكان بدء الصراع المسلح ولكن من الصعوبة بمكان احتواؤه أو حسمه بسرعة في حروب الأقليات، وحتى إذا حسم فإنه من الصعب التغلب على آثاره النفسية لسنوات طويلة".

لكل ما سبق، لم تشهد الساحة المغربية المستويات العالية من العنف التي غدت سمة من سمات المشهد السياسي الجزائري، بما فيها البربري.

على الجانب الآخر، يشترك شقا البربر في كلا البلدين في كونهما لا يطالبان بالانفصال أو يسعيان إليه؛ وبالتالي لا يمكن تصنيف حركتهما كحركات انفصالية، إلا أن الواضح أن نغمة الحكم الذاتي بدأت تطفو شيئا فشيئا بين بربر الجزائر إثر تصاعد العنف هناك (ربما بتأثير عناصر خارجية أيضًا). ففي أعقاب الربيع الأمازيغي الثاني طالب "فرحات مهني" رئيس الحركة الثقافية الأمازيغية بالحكم الذاتي لمنطقة القبائل، كما خرجت إحدى المظاهرات الجزائرية في باريس تطالب بالشيء نفسه، أما آيت أحمد فقد طالب بإرسال لجنة تقصي حقائق دولية. ويتخوف بعض المراقبين من إمكانية تطور تلك المطالب لتصل إلى حد العمل على تحقيق الاستقلال التام، خصوصًا ومستقبل الجزائر في ظل الاستقطاب الحاد الذي تشهده البلاد بين مختلف القوى السياسية، بما فيه البربر، إذ شهدت البلاد مؤخرا اشتباكات عنيفة أثناء إحدى المظاهرات بين العرب والبربر؛ مما ينذر بحدوث شقاق بين الجماعتين قد لا يمكن احتواؤه مستقبلاً إذا أفلت الزمام.

***

خاتمة

يرى د/ سعد الدين إبراهيم – وهو متخصص في شئون الأقليات في الوطن العربي – أن مشكلة تلك الأقليات (بما فيها البربر بالطبع) تكمن في أن عملية الاستقلال وما صاحبها من انهيار "للأنماط التقليدية للتنظيمات الاجتماعية "، وما رافقها من سيولة في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات، وحلول أنماط جديدة محل الأنماط التقليدية القديمة لم تستطع أن تشبع " الاحتياجات والتوقعات والطموحات التي تختلج في عقول وقلوب أبناء الجماعات الإثنية "(٧٣)، وبالتالي أحست تلك الجماعات بالإحباط خصوصا في ظل عدم التكافؤ بين عملية السيولة من ناحية، وتحقيق العدالة التوزيعية بين أفراد المجتمع من ناحية أخرى. ولذلك فإن هذا " الإحباط يؤدي بدوره إلى السخط، الذي يؤدي إلى توليد طاقة عدوانية داخل الجماعة تظهر – أولا- في شكل توترات، ثم قد تنفجر في النهاية إلى سلوك عنيف يصل إلى قمته في مظهر الصراع المسلح "٧٤، وهو ما حدث في الجزائر مثلا. وبالتالي فإن الحل هو أن " التعبئة الاجتماعية بكل ما تنطوي عليه من إضعاف أنماط التنظيم الاجتماعي التقليدية، لابد أن يواكبها تبلور أنماط تنظيم اجتماعي حديثة، مثل: النقابات العمالية، والأحزاب السياسية، والروابط المهنية، والجهوية "٧٥. والمقصود هنا أن مؤسسات المجتمع المدني تستطيع أن تلعب دورًا في السيطرة على التوترات الإثنية واحتوائها . كما يعتقد د/ سعد الدين إبراهيم أن الحل الفيدرالي قد يكون مناسبا؛ إذ يمثل هذا النظام الصيغة العصرية لنظام "الملل العثماني"، حيث يحفظ للدولة كيانها وحدودها، ويسمح للأقليات في الوقت ذاته بإدارة شئونهم بأنفسهم(٧٦).

***

ملحق الجداول:

أولا– المغرب:

الانتخابات البرلمانية

	١٩٩٣م	%	١٩٩٧م	%
الحركة الشعبية	٥١	١٥,٣	٦٥	١٠,٩
الحركة الشعبية الوطنية	٢٥	٧،٥	٣٣	٥،٥

المصدر :

Layachi, Azzedine *State. Society and Democracy in Morocco. The Limits of Associate Life*. Washington D.C. : Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1998.

ثانيا– الجزائر:

مساهمة ولاية القبائل

في حرب التحرير الجزائرية

	مشاركة ولاية القبائل	مجموع مشاركات جميع الولايات	%
الجنود	٣١٠٠	٧٤٦٩	٤١,٥
القوات المساندة	٧٤٧٠	١٥٥٧٠	٤٧,٩
الأسلحة: (جميع الأنواع)	٤٩٥١	١٣٨٨٥	٣٥,٦٥
المال (بالفرنك الفرنسي)	٤٤٥,٠٠٠,٠٠٠	٨٩٣,٠٠٠,٠٠٠	٤٩,٨

المصدر :

Roberts, Hugh, " The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria " *Government and Opposition*. Summer 1982:pp 312-334.

مساهمة ولاية القبائل

في مجالس الوزراء الجزائرية

٩/١٩٦٢م -٣/١٩٧٩م

الفترة	عدد الوزراء	عدد الوزراء من ولاية القبائل	%
٩/٦٢-٩/٦٣	١٩	٤	٢١
٩/٦٣-١٢/٦٤	١٦	٤	٢٥
١٢/٦٤-٦/٦٥	١٩	٣	١٥,٧
٧/٦٥-٤/٦٦	١٩	٢	١٠,٥
٤/٦٦-٩/٦٦	١٩	٣	١٥,٧
٩/٦٦-٣/٦٨	١٩	٢	١٠,٥
٣/٦٨-٦/٦٩	١٩	٢	١٠,٥
٦/٦٩-٧/٧٠	١٩	٣	١٥,٧
٧/٧٠-١٢/٧٢	٢٣	٥	٢١,٧
١٢/٧٢-٢/٧٦	٢٣	٦	٢٦
٢/٧٦-٣/٧٧	٢٣	٥	٢١,٧
٣/٧٧-٣/٧٩	٢٥	٧	٢٨

المصدر :

Roberts, Hugh, " The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria " *Government and Opposition*. Summer 1982:pp 312-334.

الانتخابات المحلية

١٢يونيو ١٩٩٠م

الحزب	عدد المجالس	عدد الولايات
جبهة الإنقاذ الوطني (FIS)	٨٥٣	٣١
جبهة التحرير الوطني (FLN)	٤٨٧	٦
التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية (RCD)	٨٧	١

المصدر :

Willis, Michael. The Islamist Challenge in Algeria : A Political History. Lebanon: ITHACA, 1996.

الانتخابات البرلمانية

٢٦ ديسمبر ١٩٩١ م

الحزب	عدد الأصوات	النسبة المئوية%	عدد المقاعد
جبهة الإنقاذ الوطني (FIS)	٣,٢٦٠,٣٥٩	٤٧,٣	١٨٨
جبهة التحرير الوطني (FLN)	١,٦١٣,٥٠٧	٢٣,٤	١٥
جبهة القوى الاشتراكية(FFS)	٥١٠,٦٦١	٤,٧	٢٥
حماس(HAMAS)	٣٦٨,٦٩٧	٥,٣	٠
التجمع من أجل الثقافة والديموقرطية (RCD)	٢٠٠,٢٦٧	٢,٩	٠

المصدر:

Willis, Michael. The Islamist Challenge in Algeria. A Political History. Lebanon: ITHACA, 1996.

الانتخابات الرئاسية

١٦ نوفمبر ١٩٩٥م

%	عدد الأصوات	الحزب	المرشح
٦١	٧,٠٨٨,٦١٦	-----------	الأمين زروال
٢٥,٦	٢,٩٧١,٩٧٤	حماس	محفوظ نحناح
٩,٦	١,١١٥,٧٩٦	التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية	سعيد سعدي
٣,٨	٤٤٣,١٤٤	حزب التجديد الجزائري	نورالدين بكروج

المصدر:

Willis, Michael. <u>The Islamist Challenge to Algeria. A political History</u>. Lebanon: ITHACA, 1996.

تصنيف الدول العربية بحسب هويتها الإسلامية- العلمانية:

السعودية ، دول الخليج ، السودان ، المغرب ، الأردن ، ليبيا ، مصر ، الجزائر ، اليمن ، تونس، فلسطين ، العراق ، سوريا

هوية دينية **هوية علمانية**

المصدر :

Ibrahim, Saad Eddin. " Management and Mismanagement of Diversity . The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World "

(www.unesco.org)

الهوامش

١- يحظى الآن لفظ " أمازيغ " بقبول واسع ويستعمل بدلا من لفظ "بربر " في العديد من الأوساط داخل الوطن العربي وخارجه.

٢- تعددت الأطروحات المعاصرة الخاصة بعروبة الأمازيغ نذكر منها آراء د/عثمان سعدي في بحث نشر له حين كان سفيرا للجزائر في فرنسا بعنوان " الأصول العربية للبربر "، والذي نشر بعدها في كتاب عنوانه " عروبة الجزائر عبر التاريخ "، ومقولة الكاتب الليبي علي فهمي خشيم الشهيرة بأن " الأمازيغ أعرب من عرب الجزيرة "، وكتاب "البربر عرب قدامى" للكاتب المغربي محمد مختار العرباوي، وكتاب "عروبة البربر: الحقيقة المغمورة" للكاتب محمد علي مادون.

٣- إحدى أشهر قبائل الأمازيغ.

٤- تستمد السنغال اسمها من اسم إحدى جماعات الأمازيغ زينيجا Zenega ، والتي تعيش بجنوب موريتانيا.

٥- يلاحظ التفاوت الكبير في تقدير المحللين لنسبتهم في المجتمعين المغربي والجزائري.

٦- سعد الدين إبراهيم، **تأملات في مسألة الأقليات**. (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٢م.ص١٨).

٧- المصدر السابق، ص١٩.

٨- في رسالة دكتوراة أعدها أحد المسئولين الفرنسيين في المغرب جاء قوله: " إنه من الخطير السماح بتكوين جماعة موحدة من المغاربة تتحدث نفس اللغة . يجب أن نستفيد من المثل القديم "فرق تسد"، إن وجود عرق بربري لأداة مفيدة لمجابهة العرق العربي".

Brown, Kenneth. " The Impact of the Dahir Berbere in Sale " *Arabs and Berbers : From Tribe to Nation in North Africa* .Ed. Ernest Gellner & Charles Micaud. London: Duckworth, 1973. P206.

٩- علي الزهيم " الظهير البربري ومحاولات احتواء الأمازيغ " **الفرقان**. ١٩٩٧.ص٢١.

١٠- المصدر السابق ص٢٢.

١١- أدار الفرنسيون جميع شئون البلاد واقتصرت مهمة السلطان الضعيف على التوقيع على ما يؤمر به.

١٢- سبق هذا المرسوم مرسوم آخر صادر في عام ١٩١٤م يتيح للبربر – ولم تكن أراضيهم قد خضعت بعد للفرنسيين – الاحتفاظ في حكمهم لأنفسهم بأعرافهم وعاداتهم وقوانينهم، ولم يلتفت إليه أحد في حينه.

١٣- اعتاد المغاربة على ترديد نفس النداء لمئات المرات بعد أدائهم لصلاة الاستسقاء كل عام.

14- Brown, Kenneth . " The Impact of the Dahir Berbere in Sale " op.cit. P 203-207.

١٥- انشق المهدي بن بركة عن الحزب وأنشأ حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية(UNFP).

١٦- عبد الهادي بو طالب " حوار مع عبد الهادي بو طالب " الشرق الأوسط. ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

١٧- مصدر السابق.

18- London:Frank Cass, 2000. P86. David Hart ***Tribe and Society in Rural Morocco***

19- Coram, A. " The Berbers and the Coup " ***Arabs and Berbers : From Tribe to nation in North Africa*** . Ed. Ernest Gellner & Charles Micaud. London: Duckworth, 1973. P425.

٢٠- مصطفى الخلفي. " الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب (مقاربة أولية) " الفرقان. ١٩٩٧.ص٥-٦.

٢١- أهم تلك الجمعيات " جمعية الانطلاقة الثقافية "بالناضور و"الجمعية الجديدة للثقافة والبحوث الشعبية" بالرباط و"جمعية الجامعة الصيفية " بأغادير(المصدر السابق ص٦) ، وتقدر نسبة الجمعيات الأمازيغية في المغرب بحوالي ٢٠% من مجموع الجمعيات الأهلية .

٢٢- المصدر السابق.ص٦.

٢٣- المصدر السابق.ص٦.

٢٤- انضمت لهم لاحقا خمس جمعيات أخرى .

٢٥- ينص الدستور المغربي على كون اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد.

٢٦- منع تعليم الأمازيغية في البلاد منذ حصولها على الاستقلال (١٩٥٦م) ؛ وقد أدى ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية بالبلاد(٥٦%)، وهي الأعلى بين دول شمال أفريقيا؛ إذ لا يلتحق كثير من البربر بالمدارس لكونها لا تدرس اللغة التي رضعوها من أثداء أمهاتهم.

٢٧- تدعم فرنسا بسخاء الحركة الأمازيغية منذ إنشائها للأكاديمية البربرية في عام ١٩٦٧م ، وإلى اليوم إذ ترعى العديد من الأنشطة الأمازيغية ، كما تهتم بتدريس اللغة الأمازيغية وآدابها.

٢٨- تأثر البربر – بحكم احتكاكهم المباشر بالثقافة الفرانكفونية – بالمبادئ العلمانية وسعوا إلى تطبيقها.

٢٩- أثبتت الأحداث أن تلك المخاوف لها ما يبررها فقد تقدمت مؤخرًا (عام٢٠٠٠م) مجموعة من الأمازيغ بطلب تشكيل حزب سياسي أمازيغي ، وانقسمت الساحة السياسية ما بين مؤيد ومعارض لتلك الخطوة تخوفا من قيامه على أساس عرقي إقصائي.

٣٠- يسميها بعض الأمازيغ " لغة قريش " .(علي الزهيم. " الظهير البربري ومحاولات احتواء الأمازيغ "ص٢٤).

٣١- جرت محاولة شبيهة لترجمة القرآن للأمازيغية في القرن العاشر أيام مملكة برجواتا Bourghwata.

٣٢- باءت معظم هذه الجهود بالفشل

33- Tlemcani, Rachid. ***State and Revolution in Algeria***. Colorado: Westview Press, 1986.P199.

٣٤- قدرهم فولر بنحو ٦٠% من جزائريي فرنسا.

35- Fuller, Graham. ***Algeria : The Next Fundamentalist State***. Santa Monica: RAND, 1996. P14.

٣٦- منظمة عسكرية وطنية أنشأها مصالي الحاج في عام ١٩٤٦م.

37- Gillespie, Joan. ***Algeria: Rebellion and Revolution***. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1960. P78-9.

38- Quandt, William. ***Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968***.Camridge: The M.I.T. Press, 1969. P62.

٣٩- يقول د/ سعد الدين ابراهيم في هذا :" فإذا كان أبناء الجماعات الإثنية ..قد استجابوا لدواعي الكفاح وشاركوا في النضال الوطني فإن حجم توقعاتهم يزداد طرديا مع حجم هذه المشاركة، ومن ثم يزداد حجم إحباطهم إذا لم تتحقق مشاركة متكافئة في الثورة والسلطة والمكانة بعد الاستقلال".

(تأملات في مسألة الأقليات ص١٩٨)

٤٠- عبر عن هذا الكولونيل حاج بقوله : " إن الذين حاربوا معركة الاستقلال لجوعى " .

Jackson, Henry . ***The FLN in Algeria Party Development in a Revolutionary Society*** Westport: Greenwood Press, 1977. P92.

41- Jackson, Henry. ***The FLN in Algeria : Party Development in a Revolutionary Society***.P79,91.

٤٢- يجدر بنا أن نفرق بين بربر الشاوية وبربر القبائل فالشاوية هم البربر المعربون ، وقد أداروا البلاد منذ الاستقلال حيث ينتمي معظم الرؤساء إليهم ، كما يتواجدون بنسب عالية في الجيش والوظائف الحكومية ، أما بربر القبائل فلم تنجح جهود التعريب في طمس هويتهم الأمازيغية . وعندما يدور الحديث عن البربر فالمقصود دوما بربر القبائل وغيرهم ممن لم يعربوا بعد.

43- Rachid, Tlemcani. ***State and Revolution in Algeria***. P202.

٤٤- نجح النظام عبر سنوات طويلة في إخماد كل صوت معارض ؛ لذلك استبعد معظم المراقبين قيام أي شكل من أشكال التمرد أو العصيان العلني.تعد أحداث ١٩٨٠م من هذا المنطلق التحدى الأكبر للنظام منذ الاستقلال.

٤٥- راية صفراء وخضراء يتوسطها رأس شجرة الزيتون.

46- Heradstveit, Daniel. *Political Islam in Algeria*. Norway: The Norweigian Institute of International Affairs, 1998. P37.

٤٧- يشير المفكر اللبناني أنطوان مسرة إلى أنه "يندر أن تكون هناك مشكلة بين أي نظام حاكم وإحدى الأقليات في بلده ، إلا وكانت هناك مشكلة مشابهة بين هذا النظام والأكثرية في بلده أيضا"(تأملات في مسألة الأقليات) ص٢٢٢.

48- Mehenni, Ferhat. "The Origins of the Amazigh Spring" *Le Matin*. 19 April 2000.

(www.waac.org)

٤٩- كانت فترة الثمانينيات قد شهدت إنشاء العديد من الجمعيات الأمازيغية منها ما هو ثقافي ، ما اهتم بحقوق الإنسان ، ولعل أبرز تلك الجمعيات الحركة الثقافية البربرية (MCB).

٥٠- يعتقد أن النظام الجزائري لعب دورا أساسيا في إقناع سعدي بتأسيس الحزب في محاولة لإضعاف آيت أحمد وحزبه.

٥١- انضم البربر لكافة التيارات والأحزاب السياسية بما فيها جبهة الإنقاذ إلا أن حزبيهما هما الأكثر شعبية في أقاليمهم.

٥٢- اكتسحت جبهة الإنقاذ الانتخابات بحصولها على ٨٥٣ بلدية (من أصل١٥٣٩) ، و٣١ ولاية (من أصل ٤٨) ، ويلاحظ أن معظم سكان منطقة القبائل صوتوا ضد الجبهة إلا أن مشاركتهم كانت ضعيفة تأثرا على الأرجح بمقاطعة جبهة القوى الاشتراكية للانتخابات.

ويلاحظ أن معظم سكان منطقة القبائل صوتوا ضد الجبهة.

53- Willis, Michael. *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*. Lebanon: ITHACA, 1996. P234.

٥٤- إنه لمن دواعي السخرية أن يتضمن اسم الحزب كلمة "الديموقراطية" ، بينما تتعارض سياساته مع جوهر مفهوم الديموقراطية.

55- Darwish, Adel. "Divisions Within Divisions" August 1998

(www.waac.org)

٥٦- ينظر الكثير من شباب البربر إلى الوناس باعتباره شهيدًا لقضيتهم ورمزًا لنضالهم من أجل الحصول على حقوقهم.

٥٧- يعتقد أن الرئيس زروال أقدم على تلك الخطوة لكسب تأييد البربر ضد الإسلاميين.

Darwish, Adel. "Divisions Within Divisions"

٥٨- تعتبر اللغة الأمازيغية بالنسبة لكثير من البربر اللغة الثالثة بعد الأمازيغية والفرنسية وجهلهم بها يحد بالتأكيد من حصولهم على فرص العمل.

٥٩- شهد الأطباء بأن عناصر قوات الدرك قد تعمدوا القتل عن طريق استخدام الرصاص الحي وعن طريق القنص.

٦٠- نفس الشيء حدث عندما اغتيل المطرب الأمازيغي معطوب الوناس بالرغم من تعرض مطربين آخرين كثيرين غير أمازيغ للاغتيال.

٦١- يعتقد أن موقف فرنسا هذا مصدره رغبة جوسبان ، وهو مقبل على انتخابات رئاسية- في الحصول على أصوات الناخبين من أصل جزائري ، خاصة وأن هؤلاء كانوا قد تحركوا بالفعل منظمين لمسيرات تؤيد البربر.

٦٢- زين العابدين الركابي. " في الجزائر فتنة ..فماذا يراد بهذا البلد المنهك؟ "**الشرق الأوسط.** ٢ يونيو ٢٠٠١.

٦٣- نصر القفاص. "الربيع الأمازيغي عنوان سياسي والقضية ثقافية: محاولة لتسخين القضية على نار الأزمة الاقتصادية أم مؤامرة ضد الجزائر" الأهرام. ١٤ مايو ٢٠٠١. ص٦.

٦٤- محمد مقدم. " أزمة انتقلت من السياسة إلى الملاعب " **الحياة.** ٢٠ فبراير ٢٠٠١.

٦٥- كان لها دور كبير في إدارة شئون المجتمع البربري أيام الاحتلال الفرنسي.

٦٦- في استفتاء أجراه موقع قناة الجزيرة على الإنترنت تمحور حول سؤال : هل تؤيد المطالبة باستقالة الرئيس الجزائري نظرا لتصاعد أزمة القبائل ؟ أجاب ٥٦،٧% بنعم ، و٣١،٣% بلا ، و ١٢،١% بلا أدري. وبالرغم من كون الاستفتاء غير علمي إلا أن نتائجه ذات دلالات بالغة.

٦٧- وزير الأشغال العامة عمارة بن يونس ووزير الاتصالات حميد الوناس.

٦٨- سعد الدين إبراهيم. **تأملات في مسألة الأقليات.** ص١٤٧.

٦٩- المصدر السابق. ص١٩١.

٧٠- عندما وقعت أحداث الربيع الأمازيغي الأول تعمد الملك أن يلقي خطابا في مدينة أفران (مدينة بربرية

قريبة من حدود الجزائر) أعلن فيه أهمية الحفاظ على التراث الأمازيغي.

٧١- يرى البعض أن أحداث ١٩٨٠م نفسها كان يمكن تجنبها لو أن النظام قد حلل بعناية مظاهر الاحتجاج المتفرقة للبربر في السبعينات.

٧٢- سعد الدين ابراهيم. تأملات في مسألة الأقليات. ص١٩٦.

٧٣- المصدر السابق.ص١٩٨.

٧٤- المصدر السابق.ص١٩٩.

٧٥- المصدر السابق.ص٢٠٣.

76- Ibrahim, Saad Eddin. "Management and Mismanagement of Diversity: The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World"

(www.waac.org)

المصادر العربية:

١- إبراهيم أوبلا " حوار مع ابراهيم أوبلا "، السعري الحسن، الفرقان، ١٩٩٧، ص٨٧-٩١.

٢- إبراهيم سعدي، " الهوية وصورة الأنا والآخر في المجتمع الجزائري، " الحياة، ٢ فبراير ٢٠٠١، ص١٠.

٣- أحمد البايبي، " الأمازيغية : نحو مقاربة حضارية من داخل الحرم الجامعي، " الفرقان، ١٩٩٧،ص٥٣-٥٦.

٤- أحمد الدغرني، " حوار مع أحمد الدغرني "، حنان أعميمي، الفرقان، ١٩٩٧، ص٧٨-٨٤.

٥- أحمد الربعي، "الجزائر...حروب متلاحقة "، الشرق الأوسط،٢ يونيو ٢٠٠١.

٦- أحمد المريني، " حوار مع أحمد المريني " ح.ز.الفرقان. ١٩٩٧. ص٧٧-٧٨.

٧- أحمد باكو، "تعليم الأمازيغية ما يجوز وما لا يجوز، " الفرقان، ١٩٩٧، ص٤٩-٥٢.

٨- " الأمازيغية : لغة أم هوية "، قناة الجزيرة ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

(www.aljazeera.net)

٩- آمال موسى، "الجزائر : في مواجهة خطة تكسير العظام، " الشرق الأوسط، ١٥ يونيو ٢٠٠١.

١٠- " البربر : مطالب سياسية و ثقافية و اجتماعية "، الحياة، ٣٠ أبريل ٢٠٠١، ص٦.

١١- " البربر من مقاومة الاستعمار إلى نضال من أجل اللغة، " الأهرام العربي، ص٣٠-٣٢.

١٢- الصرصاري مولاي عبد السلام، " حوار مع الصرصاري مولاي عبد السلام "، علي جديوي، الفرقان، ١٩٩٧، ص٩١-٩٢.

١٣- حسن أيد بلقاسم، حول الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢م.

١٤- حنان أعميمي. " الحركة الأمازيغية بين الثقافي والسياسي" ،الفرقان، ١٩٩٧، ص٢٦-٢٩.

١٥- خالد السرجاني، "الجزائر: انتفاضة البربر وتطورات الأزمة الداخلية" ،السياسة الدولية، يوليو ٢٠٠١، ص١٣٦-١٤١.

١٦- خالد صلاح، " الهوية تفجر بوادر معركة سياسية"، الأهرام العربي، ١٠ فبراير ٢٠٠١.

١٧- خالد عمر بن ققه، " بربر الجزائر : تدمير ذاتي و حضور إعلامي"، من: سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل و الأعراق، (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٩).ص ٨١-٩٤ .

١٨- رشيد خشانة، "خطر البلقنة في الجزائر" ،الحياة، ١٤ يونيو ٢٠٠١، ص٩.

١٩- رغيد الصلح، " الأمازيغية والخيار الديموقراطي في الجزائر" ، الحياة، ١٤ يونيو ٢٠٠١،ص٩.

٢٠- رنده تقي الدين، ومحمد مقدم، " توتر جديد في العلاقات الفرنسية – الجزائرية "، الحياة، ٥ مايو ٢٠٠١،ص٦.

٢١- زين العابدين الركابي، " في الجزائر فتنة فماذا يراد بهذا البلد المنهك ؟ "، الشرق الأوسط،٢ يونيو ٢٠٠١.

٢٢- سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٢).

٢٣- سعد الدين إبراهيم، " التعددية الإثنية في الوطن العربي "، دراسات استراتيجية، فبراير ١٩٩٥، ص١-٣٢.

٢٤- سعد الدين إبراهيم، هموم الأقليات في الوطن العربي. التقرير السنوي الأول.(القاهرة : مركز ابن خلدون، ١٩٩٣).

٢٥- سمير عطا الله، "رتابة الخراب "، الشرق الأوسط، ٢ مايو ٢٠٠١.

٢٦- سمير عطا الله. "المشكلة و المعضلة و المأساة و المأزق "، الشرق الأوسط، ٣٠ مايو ٢٠٠١.

٢٧- شهرزاد العربي. " الطوارق في العالم العربي : أقلية مسالمة وأكثرية منقسمة " من: سعد الدين إبراهيم، الملل و النحل والأعراق. (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٩). ص٩٩-١٠٨.

٢٨- صلاح النقيب، " أحداث البربر..محاولة للخروج من القبضة الحديدية " ،الأهرام، ٢يونيو ٢٠٠١.

٢٩- طه محمد عبد المطلب، " البربر في المغرب : نموذج لاستيعاب الأقليات "من: سعدالدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق. (القاهرة : مركز ابن خلدون، ١٩٩٩)، ص٩٥-٩٦.

٣٠- عبد الحميد البكوش. " الأمازيغ ومشكلة الأقليات في بلاد العرب"، الحياة، ٢٧ مايو ٢٠٠١.ص٩.

٣١- عبد الحليم غزالي، " المهمة الصعبة لقطع جذور الأزمة "، الأهرام، ١٦يونيو ٢٠٠١.

٣٢- عبد العال رزاقي، " القصة الكاملة لأحداث الجزائر "، الجيل، يوليو ٢٠٠١، ص٤-١٥.

٣٣- عبد الكريم الخطيب، " حوار مع عبد الكريم الخطيب "، حرية زغالي، الفرقان، ١٩٩٧،ص٧٢-٧٥.

٣٤- عبد المجيد بنسعود، " هل هي أزمة هوية أم انسلاخ من الهوية "، الفرقان، ١٩٩٧.ص٣٠-٣٣.

٣٥- عبد الهادي بوطالب، " حوار مع عبد الهادي بوطالب "، الشرق الأوسط، ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

٣٦- علي الزهيم، " الظهير البربري ومحاولة احتواء الأمازيغ "، الفرقان، ١٩٩٧،ص٢٠-٢٥.

٣٧- عمر أوشن، " الحركة الأمازيغية في المغرب منقسمة حول تأسيس حزب سياسي"، الشرق الأوسط.

٣٨- فتح الله أرسلان، " حوار مع فتح الله أرسلان "، حنان أعميمي، الفرقان، ١٩٩٧،ص٨٤-٨٧.

٣٩- فهمي هويدي، " درس فتنة الأمازيغ " الأهرام، ٣ يوليو ٢٠٠١، ص١١.

٤٠- محمد الحبيب الفرقاني، " الأمازيغية بين الواقع الجوهري..والمراهنات الزائدة "، الفرقان، ١٩٩٧،ص١٤-١٩.

٤١- محمد شفيق، " حوار مع محمد شفيق "، حنان أعميمي، الفرقان، ١٩٩٧،ص٧٥-٧٧.

٤٢- محمد مقدم، " أزمة انتقلت من السياسة إلى الملاعب "، الحياة، ٢٠ فبراير ٢٠٠١،ص١٩ .

٤٣- محمد مقدم، " الجزائر: التاجماعت قوة بديلة عن الأحزاب البربرية التقليدية ؟ "، الحياة، ١٠ يونيو ٢٠٠١، ص٦.

٤٤- محمد همام، " الأسس الموضوعية لظهور النزعة الأمازيغية "، الفرقان، ١٩٩٧، ص٥٧-٥٩.

٤٥- مصطفى الخلفي،" الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب (مقاربة أولية)" ،الفرقان، ١٩٩٧، ص٥-١٣

٤٦- " المطالب الاجتماعية تطغى على المطلب الثقافي في منطقة القبائل الجزائرية، " الشرق الأوسط، ٢٩ أبريل ٢٠٠١.

٤٧- نصر القفاص، " الأمازيغية تنفجر عندما يهدأ الإرهاب . لغز الشرارة التي أشعلت منطقة القبائل في

الجزائر" ، الأهرام العربي ، ٥ مايو ٢٠٠١.

٤٨- نصر القفاص ، " الربيع الأمازيغي عنوان ثقافي والقضية سياسية : الحكومة في مظاهرة ضد نفسها وأحزاب الائتلاف تلعب بورقة البيانات "، الأهرام، ١٦ مايو ٢٠٠١ ، ص٧.

٤٩- نصر القفاص، " الربيع الأمازيغي عنوان ثقافي والقضية سياسية : القبائل في الجزائر..تمرد مفاجئ وهدوء مريب "، الأهرام ، ١٣مايو ٢٠٠١ ، ص٧.

٥٠- نصر القفاص، " الربيع الأمازيغي عنوان ثقافي والقضية سياسية : محاولة لتسخين القضية على نار الأزمة الاقتصادية...أم مؤامرة ضد الجزائر؟ "، الأهرام، ١٤ مايو ٢٠٠١،ص٦.

٥١- نصر القفاص، " من يظلم من في الجزائر؟ "، الأهرام العربي، ٢٣ يونيو ٢٠٠١، ص٢٦-٢٧.

٥٢- نهلة الشهال، " الطور الجديد من الأزمة الجزائرية : نحو التبلور الوطني "، الحياة، ٣ يونيو ٢٠٠١، ص١٧.

٥٣- هيو روبرتس، الجزائر بين الطريق المسدود والحل الأمثل.(أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ،١٩٩٦) .

المصادر الأجنبية:

– Abrous, Outoudert, "A Drop of Oil " ,Liberte, 26 May 2001.

(www.waac.org)

– Abrous, Outoudert ." Aberration " Liberte ,22 May 2001.

(www.waac.org)

– Ait Oufella, Mourad ." 20th Anniversary of Amazigh Spring :April 20, 1980 – April 20, 2000 " ,Liberte, 19 April 2000.

(www.waac.org)

– "Algeria : A Tongue Too Many " The Economist, 3 May 1980, p,41+.

– Anderson, Lisa, " North Africa : Changes and Challenges ", Dissent ,Summer 1996.

– Ashford, Douglas. Political Change in Morocco, (New Jersey: Princeton UP, 1961).

– Barrie, Larry A. " The Rise of Amazigh Nationalism and National Consciousness in North Africa " ,June 1998.

(www.waac.org)

– Benmhend, Driss ," The Amazigh Revival in Morocco ",

(www.wafin.com)

– " Berber, " Encyclopedia Britannica ,

(www.britannica.com)

– " The Berber Come Fighting Back " ,The Economist., 13 February 1999P 46.

– " The Berber Manifesto " ,The Bouznika Conference ,May 2000.

(www.waac.org)

– "The Berbers Rise, " The Economist .5 May 2001: 39.

– Bernard, Stephane. ,The Franco-Moroccan Conflict: 1943-1956, New Haven & London: Yale UP, 1968.

– Bidwell, Robin, Morocco Under Colonial Rule. Administration of Tribal Areas 1912-1956, London: Frank Cass, 1973.

– Bouchouche, Ammar. " The Essence of Reform in Algeria " Economic Crisis and Political Change in North Africa. Ed. Azzedine Layachi. Connecticut & London: Praeger, 1998.

– Brett, Michael and Elizabeth Fentress , The Berbers., Oxford & Cambridge : Blackwell Publishers, 1996.

– Brown, Kenneth. " The Impact of the Dahir Berbere in Sale "in Ernest Gellner and Charles Micaud. London: Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. (London: Duckworth, 1973). 201-215.

– Burns, Khephra., "Fanfare For the Amazons ",Essence, November 1993 : 68 .

– Coram, A., " The Berbers and the Coup" Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa.And(London: Duckworth, 1973) 425-430.

– Coram, A. "Note on the Role of Berbers in the Early Days of Moroccan Independence " Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed. Ernest Gellner and Charles Micaud. London: Duckworth, 1973. 269-276.

– Darwish, Adel., " Divisions Within Divisions " ,August 1998.

(www.waac.org)

- Dillman, Bradford. ,"Morocco's Future: Arab. African or European? " ,Foreign Policy, Summer 2000.

- Duclos, Louis-Jean. " The Berbers and the Rise of Moroccan Nationalism" in Ernest Gellner and Charles Micaud Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed..(London: Duckworth, 1973). 217-229.

- ElAsser, Ahmed., " Reflections on the Amazigh Consciousness in Morocco ." The Amazigh Voice, June 1995.

(www.ee.umd.edu)

- Entelis, John P. "Algeria: The Revolution Institutionalized." (Colorado: Westview Press, 1986.)

- Fuller, Graham. "Algeria: The Next Fundamentalist State" .(Santa Monica : RAND, 1996.)

- Gillespie, John. "Algeria : Rebellion and Revolution" .New York : Frederick A. Praeger Publishers, 1960.

- Grover, Amar. ,"Bolt-Holes of the Berbers " ,Geographic Magazine . September 1998 : 5.

- Hart, David M., "Tribe and Society in Rural Morocco"., (London: Frank Cass, 2000).

- Heradstveit, Daniel., "Political Islam in Algeria "(.Norway : The Norweigian Institute of International Affairs, 1998).

- Horne, Alistair. ,"Savage War on Peace : Algeria 1954- 1962." (London : MacMillan London Limited, 1977).

- Humbaraci, Arslan., "Algeria : A Revolution That Failed ." (London :Pall Mall Press, 1966.)

- Hutchinson, Martha Crenshaw., "Revolutionary Terrorism : The FLN in Algeria 1954-1962 ".(Stanford :Hoover Institution Press, 1978.)

- **Ibrahim, Saad Eddin., " Managemnt and Mismanagement of Diversity. The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World ",**

- (www.unesco.org)

-" Interview With Hocine Ait Ahmed " ,Le Parisien , 6 May 2001.

(www.waac.org)

-Jackson, Henry F., "The FLN in Algeria : Party Development in a Revolutionary Society ". (Westport : Greenwood Press, 1977.)

-Kazak, Amin., "The Berber Tamazight Movement in Morocco and Algeria "

(www.waac.org)

-Kjeilen, Tore. ," Berbers ," Encyclopedia of the Orient.

-Layachi, Azzedine., "State, Society and Democracy in Morocco. The Limits of Associate Life" .(Washington D.C. :Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1998.)

-" Man Alive ," The Economist . ,15 October 1994 : 50+.

-Marais, Octave. ," The Political Evolution of Berbers in Independent Morocco "Ernest Gellner and Charles Micaud. London Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed.: Duckworth, 1973. 277-283.

-Mehenni, Ferhat. ," The Origins of Amazigh Spring ," Le Matin .19 April 2000.

(www.waac.org)

-Mezhoud, Salem., "Glasnost the Algerian way: The Role of Berber Nationalists in Political Reform "in George Joffe North Africa: Nation, State and Region..(New York: Routledge,1993. 142-169.)

-Montagne, Robert., The Berbers : Their Social and Political Organization. (London: Frank Cass, 1973.)

-O'ballance, Edgar., "The Algerian Insurrection 1954-1962." (London: Faber and Faber, 1967.)

-Ouafek, Ali., " Deceptions ", Liberte 23 May 2001 .

-(www.waac.org)

-Ouandjeli, Hacene. ," Guilty Mistakes " ,Liberte , 24 May 2001.

-(www.waac.org)

·Ouandjeli, Hacene., " The Worst " ,Liberte, .21 May 2001.

- (www.waac.org)

- Pierre, Andrew and William Quandt. "The Algerian Crisis : Policy Options For the West" , (Washington D.C. :Carnegie Endowment for International Peace, 1996.)

- Prengaman, Peter. " Morocco's Bebers Battle to Keep From Losing Their Culture " , San Francisco Chronicle ,16 March 2001.

- Quandt, William., "Between Ballots and Bullets : Algeria's Tranisition From Authoritarianism" .(Washington D.C. :Brookings Institution Press, 1998.)

- Quandt, William. "Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968." (Cambridge: The M.I.T. Press, 1969.)

- Rabinow, Paul., "Symbolic Domination: Cultural and Historical Change in Morocco." (Chicago: Chicago UP, 1975.)

- Rafia, Susan., " Repression of the Amazigh (Berber)People and their Culture in Algeria: An Overview, "

-(www.ee.umd.edu)

- Roberts, Hugh., " The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria, "Government and Opposition, Summer 1982:312-334.

- Tlemcani, Rachid., "State and Revolution in Algeria." (Colorado : Westview Press, 1986.)

- Waterbury, John., "The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite—A Study in Segmented Politics." (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970.)

- Waterbury, John., "The Coup Manque "in . Ernest Gellner and Charles Micaud Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed. (London: Duckworth, 1973.) 397-423

- Willis, Michael., "The Islamist Challenge in Algeria : A poltical History." (Lebanon : ITHACA, 1996.)

مواقع الإنترنت:

- www.aljazeera.net
- www.allafrica.com
- www.britannica.com
- www.ee.umd.edu
- www.unesco.org
- www.waac.com
- www.wafin.com

***

الأكراد .. قومية مجزأة

المشكلات والتحديات

أ.أشرف نبيه *

مقدمة:

تظل الإشكالية الخاصة بأوضاع الأكراد داخل الأنظمة السياسية والاجتماعية لكل من تركيا والعراق وإيران وسوريا إحدى أهم تجليات العلاقة غير الواضحة بين الدولة القطرية الإسلامية والأقليات العرقية التى تقطن فى أراضيها. وسنحاول فى هذا المبحث أن نفكك بعض مفاتيح هذه الإشكالية عبر طرح مستويات عديدة للتحليل، خاصة بالتطور التاريخى لمفهوم وممارسة الدولة فى هذه الحالة، وتأثير العامل الخارجي سواء على صعيد تدخل الفواعل الخارجية بشكل مباشر أو ضمنى لتحديد مصير الأقليات الكردية، أو على صعيد المنظومات الفكرية الوافدة التى قد يكون لها تأثيرها على مدى استيعابية هذه الدول للأكراد، وأخيرا فإنه سيتم تقديم البنية الأيديولوجية والفكرية بمكوناتها الإسلامية والعلمانية المتغربة والوافدة، ومدى تأثيرها على العلائق الهيكلية المميزة لأنساق التفاعل بين هذه الدول وأكرادها.

وعلى هذا فإن التحليل سيسير على ثلاثة محاور:

أولاً: المحددات الطبيعية والتاريخية والاجتماعية للقضية الكردية فى سياق التطور التاريخى للعالم الإسلامى مع مطالع القرن العشرين.

ثانيًا: عرض تاريخى لأوضاع الأكراد مع انهيار الدولة العثمانية، وبروز الدول القطرية الحديثة فى العالم الإسلامى.

ثالثًا: عروض حالة، وتشمل: الحالة السورية. الحالة العراقية. الحالة التركية. الحالة الإيرانية.

محددات القضية الكردية:

كان المحدد الجغرافى والطبيعى حاسمًا فى تأثيره على الأكراد؛ فمعيشتهم فى مناطق تتصف بالانعزال الجغرافى عن باقى أنحاء البلاد فى جميع الدول التى يقطنون بها قللت من مستوى التفاعل

---

* قام باختصار النص الأصلى وتحريره، أ. شريف عبد الرحمن.

بينهم وبين باقى السكان ثقافيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، فضلاً عما قد تؤدى إليه هذه العزلة من مشاعر غير ودية وعدائية متبادلة [١].

بالإضافة إلى هذا فإن الطبيعة الجبلية الوعرة للمناطق الكردية أثرت على توزيع المدن وكثافة سكانها وطبيعة نشاطاتها واتصالاتها، فالمدينة الكردية صغيرة الحجم قليلة السكان تعيش على الاكتفاء الذاتى مع قلة الاعتماد على السلطة المركزية والعاصمة، ومن ثم أصبحت المحلية والإقليمية هى القيمة المميزة للنشاط اليومى للأكراد[٢]. ومن ناحية أخرى فمن الملاحظ أن المناطق الكردية فى تركيا وإيران والعراق لم تشهد تطويرًا لوسائل النقل والاتصالات يوازى حجم التطور فى البنية الأساسية الذى شهدته سائر أنحاء هذه البلدان[٣]. وسواء كان هذا ناتجًا عن تجاهل غير متعمد أو تحقيقًا لأولويات الحكومات المركزية، فإن التأثير السلبي على قابلية اندماج الأكراد فى الكتلة العامة لهذه الدول لا يمكن تجاهله[٤].

ومن الناحية الجيوسياسية فإن كردستان التاريخية والمعاصرة كانت - ولا زالت - على خطوط التماس بين القوى الدولية والإقليمية المختلفة. فبما أن كردستان كانت إقليم جبلى داخلى ليس له منافذ خارجية على البحار أو المحيطات، فقد استتبع هذا اعتمادها على الدول والقوميات الأخرى التى تحتكر هذا الاتصال بالعالم الخارجى [٥]. وقد كان المنطق الاستراتيجي كاسحًا حيث قرر مسبقًا وضع كردستان كمنطقة عازلة بين القوى المختلفة فى المنطقة، وكإقليم تابع لهذه القوى من الناحية الاقتصادية والتجارية [٦].

ولابد من الإشارة فى هذا الصدد إلى أن التشرذم والانقسام داخل صفوف الأكراد كان أحد القوانين المتحكمة فى وضعية الأكراد السياسية فى الشرق الأوسط. وهذا التشرذم يعود إلى طبيعة الجماعة الكردية كجماعة عشائرية قبلية تهيمن عليها فئة عليا من الأغاوات وكبار ملاك الأراضى الزراعية وزعماء الطرق الصوفية وزعماء العشائر ومشايخ الدين الاسلامى. وكان التنافس بين هؤلاء الزعماء يتصف بأفق سياسى واجتماعى محدود، ويعتمد على تبعية الجماهير الكردية والموزعة طبقًا لأنساق القرابة العشائرية ونفوذ الطرق الصوفية[٧]. ومن الملاحظ أن البنية القبلية العشائرية ظلت هى أساس التركيبة الاجتماعية للأكراد برغم ظهور بعض الفئات الاجتماعية الحديثة من المهنيين والمثقفين.

وقد ظلت الأقاليم الكردية فى تركيا والعراق وإيران -نتيجة لهامشية موقعها وطرفيته بالنسبة لكل من هذه الدول- على هامش برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية وخطط التطوير والتقدم والخدمات المجتمعية والثقافية. ناهيك عن أن البنية الأساسية - باستثناء مواقع النفط المرتبطة مباشرة بمراكز استغلالها فى العاصمة أو الخارج - ظلت تدور فى فلك تلبية متطلبات اقتصاد زراعى أو رعوى بدائى[٨].

وهكذا فإن تناقض نظامى الدولة والقبيلة حدد شكل العلاقة بين الأكراد والدولة القطرية التى يعيشون فى أراضيها كعلاقة تنافرية صدامية فى غالبها؛ ولذا فإن خطاب بعض الزعماء الأكراد حول النضال من أجل إنشاء دولة كردية مستقلة إنما يتناقض مع اعتبارات القبيلة التى لا تتسق مع ضرورات الدولة، حتى ولو كانت دولة كردية.

ولا يستطيع المرء إلا أن يمر بين صراع الأكراد مع حكومات الدول التى يقطنون بها فى القرن العشرين والصراعات المماثلة فى القرن الماضى، فطرفا الصراع حتى نهاية التاسع عشر كان بين حكومات الدول الإمبراطورية التى تسعى إلى فرض سلطتها على المناطق الكردية؛ ولكن دون الرغبة أو القدرة علي الدمج الأيديولوچي والسياسي للجماعة الكردية داخل كيان واحد متجانس(٩). وهذا يعود أساسًا إلى طبيعة التعدد العرقى الذى قامت عليه تنظيمات الدولة العثمانية والصفوية والقاجارية (١٠). وكان الطرف الآخر فى الصراع هم زعماء العشائر الكردية الراغبة فى تحسين أوضاعها المعيشية داخل إطار الدولة القائمة، ولكن ليس على أساس قومى(١١). فالناظر إلى خطاب وفعل هؤلاء القبليين والعشائريين لا يجد أية إشارة إلى اعتبار أنفسهم ممثلين للشعب الكردى(١٢). وهذا يثير إشكالية مدى وكيفية تحول الأكراد من جماعة بشرية تشترك فى خصائص بشرية معينة يمكن وصفها "بجماعة كردية"، إلى مجتمع متماسك يتصف بخصائص الأمة الواحدة. وعملية التحول هذه سارت فى خطوط متوازية مع عمليات مماثلة لبناء الوعى القومى للجماعات العربية والتركية، والتى تعايشت جنبا إلى جنب فى الإطار الفضفاض للمواطنة العثمانية القائمة على الشرعية الدينية بشكل أو بآخر(١٣).

بالإضافة إلى هذا فإن محددات الأمة الكردية لم تكن متماسكة وراسخة، فالهوية الكردية الجمعية استندت على وحدة اللغة بالدرجة الأولى إلى جانب وحدة النسب بالطبع(١٤). وإذا ما نحينا جانبا حقيقة أن الإنتاج الأدبى والثقافى لهذه اللغة ظل ضعيفا وغير محسوس؛ فإن اختلاف اللهجات بين المناطق الكردية المختلفة واختلاف أبجديات اللغة (اللاتينية عند أكراد تركيا، والعربية عند أكراد العراق وإيران وسوريا) قد تصاعد إلى الحد الذى دفع بعض علماء اللغويات لوصف اللهجات الكردية أنها أقرب إلى اللغات المتقاربة لا اللهجات(١٥). وهذا يلقى الكثير من الشك حول وحدة الشعب الكردى؛ الأمر الذى ظهر لاحقا فى ضعف التنسيق السياسى بين الحركات الكردية فى الأقطار المختلفة.

بالنسبة للمحدد الثانى للأمة الكردية أى الأرض أو المكان فقد امتزجت التفسيرات العلمية بالرؤى الميثولوچية الرومانتيكية لهذه الأرض بشكل ولد بعض التناقض الداخلى بين رؤية حزبية سياسية لكردستان الدولة فى منطقة جغرافية محددة (تضيق مساحتها مع مرور الزمن)، ورؤية شعبية وجدانية تربط الوطن الكردى بالأكراد(١٦). والإحساس بهذه التناقضات الداخلية قد دفع الحركة

القومية الحديثة نحو اختلاق أو فرض صورة تحكمية للتاريخ الكردى القديم،والتى ترتكز على رؤى أسطورية لنشأة الأكراد وتميزهم (وهذه الحالة فى هذا السياق قد تكون مشابهة لوضعية الحركة الصهيونية فى القرن التاسع عشر)، بالإضافة إلى التعامل مع زعماء الحركات القبلية والعشائرية الكردية فى الماضى؛ بدءًا من صلاح الدين الأيوبى وحتى أمير بدر خان والشيخ عبيد الله؛ كقيادات لقومية كردية تاريخية. وهذا الطرح يستتبع إبراز بعض الأفكار؛ كخطاب الشاعر الكردى أحمد خانى (الذى عاش فى القرن التاسع عشر) والذى يتصف بروح استقلالية واضحة، بغض النظر عما إذا كان هذا متماشيًا مع أفكار معظم الأكراد فى هذا العصر[١٧].

وتأتى جغرافية كردستان لتشكل عاملاً مؤثرًا فى صياغة سياسات الدول القومية حديثة المنشأ تجاه المشكلة الكردية، فالموقع الممتاز للمرتفعات الجبلية الكردية سواء فى جنوب شرق تركيا أو شمال العراق أو شمال غرب إيران زودها بأهمية استراتيجية دفاعية من الدرجة الأولى[١٨]. وهنا يصبح التنازل عن فرض السيطرة على هذه المناطق يشكل خسارة فى لعبة الصراعات والتوازنات الإقليمية في الشرق الأوسط. وقد اكتسبت الأهمية الاستراتيـ ية لكردستان بعدًا اقتصاديًا عقب زيادة أهمية الموارد البترولية والمائية فى هذه المنطقة.

وبدءًا من عشرينيات القرن العشرين جاء التشديد على الحدود الدولية الفاصلة بين المناطق المختلفة من كردستان لتصب فى اتجاه المزيد من إضعاف الوعي القومى الكردى فى المنطقة، فإلى جانب أن الحدود قد قللت إلى حد كبير من فرص التبادل الاقتصادى والتجارى وحركة الجماعات والقبائل وقوى المعارضة عبر المناطق الكردية المختلفة؛ فإن الوضع الجديد قد فرض ضرورات اقتصادية عملية جديدة فرضت على الأكراد التوجه نحو المركز القطرى للدول التى يعيشون تحت سيطرتها؛ وبالتالى تحويل المنظور الكردى إلى منظور قطرى بالدرجة الأولى، وهذا يأتى على حساب تكوين وعى قومى كردى عابر للحدود الدولية [١٩]. ومن الملاحظ أن خطوط التقسيم الدولية الجديدة جاءت متقاطعة مع التمايزات الثقافية واللغوية الموجودة فيما قبل (أشبه بالسيناريو الأفريقي).

وقد حدث تقارب عسكرى بين العثمانيين والأكراد خلال الحرب مع الصفويين؛ مما دفع الدولة العثمانية إلى إعطاء كردستانوضعًا إقليميًا مميزًا. فزعماء القبائل الكردية أصبحت لهم حرية التصرف فى شئون الحكم والإدارة فى ولاياتهم ومناطقهم (Sanjak) المختلفة بشرط الحفاظ على الولاء للدولة العثمانية، بالدفاع عن حدود الدولة، والمساهمة فى الحملات العسكرية للدولة -لاسيما ضد الصفويين، واحترام الحدود الداخلية التى تفصل المناطق الكردية عن بعضها البعض؛وذلك لمنع ظهور أية حركة مركزية كردية[٢٠]. وهذا التنظيم كان هو السائد فى ما يقرب من ثلث كردستان (المناطق الشمالية وأجزاء من وديان دجلة والفرات وبعض المراكز الحضرية المهمة كسرت، ديار

بكر، ماردين وكاربوت) [٢١].

وهذا العصر (والذى امتد حتى أوائل القرن الـ ١٩) ، والذى عرف بالعصر الذهبى للإقطاع الكردى شهد النهضة الثقافية الكردية؛ حيث ساعدت الاستقلالية الكردية على ظهور مراكز ثقافية مهمة فى المدن الكردية الكبيرة -كبيلتى وهاكاى وغيرها- ازدهرت فيها الآداب واللغة والثقافة الكردية[٢٢].

هنا -وبشكل عام- فإن الباحث قد ينظر إلى الحالة الكردية كنتيجة لتعقيدات عملية بناء الدولة القومية الحديثة فى المنطقة سواء كان بشكل قسرى أو طوعى. فانهيار الإطار المسكونى العثمانى ترك فراغًا ملأته النزعات القومية الجديدة؛ التى وإن اعتمدت على مناهج ومضامين فكرية مستعارة من العالم الغربى بالأساس؛ إلا أنها قد عبرت بشكل أو بآخر عن الرغبة فى التحرر وبناء كيانات مستقلة، وكانت الدولة بالمفهوم الأوروبى هى الشكل المقترح لهذه الكيانات[٢٣].

وظهور الدولة القطرية الحديثة فى المنطقة إنما جاء وفقًا لاتفاقيات دولية لا تعبر عن الواقع الاجتماعى، وإنما تجسد وتمثل مصالح القوى الغربية الواضعة لهذه الاتفاقيات، وجاءت بالضرورة لتكون بمثابة كيان فوقى ناتج عن نسق سلطة خارجى، لا يمتلك أية شرعية من التكوينات الاجتماعية الموجودة فعلاً، وهى مزيج من الأشكال العشائرية والطائفية والقبلية والأسرية التى تميز النسق السلطوى القبلى الذى ساد المنطقة حتى نهاية العصر العثمانى[٢٤]. وعليه فإن الدولة القومية بمعناها المعروف لم توجد فى هذه المرحلة، بل وجدت فئة حاكمة فى الدولة القطرية تقبل وتتصالح مع الفسيفساء الاجتماعية الموجودة، بل وتسهل عملية الفرز والمساجلة الاجتماعية بين الجماعات المختلفة فى المجتمع،دون أدنى محاولة لتنشيط التفاعل الاجتماعى القومى بشكل يسمح بالاندماج القومى[٢٥].

وبشكل ما يمكن توصيف الدولة القطرية الحديثة فى المنطقة بأنها قد تخلت عن الشرعية الإسلامية الدينية التقليدية، وطرحت صيغة لدولة إجرائية وظيفية مرحلية تتعامل مع الواقع الاجتماعى بمنطق رد الفعل لا فعل التغيير. دولة نشأت أصلاً بشكل قسرى فوقى فى إطار تحكم غربى ودولى كامل فى تحديد منظومة الأمن فى المنطقة فى أوائل القرن العشرين. وبالتالى فهذه الدولة المفتقرة إلى شرعية داخلية ستكون فى حالة صراع دائم على الخطوط القبلية والعرقية والطائفية نتيجة لإحساس البعض بالغبن لعدم تمثيلهم فى مؤسسات الدولة المختلفة وهيكليتها [٢٦].

وهكذا فبرغم تبنى الدول العراقية والسورية والإيرانية والتركية لأيديولوجيات عصرية؛ إلا أن الفرز الاجتماعى المتغلغل داخل هيكلية الدولة هو المحدد الرئيسى لإشكالية علاقة الدولة بالمشكلة الكردية. كما أن موروث فترة الانتداب الأجنبى فى هذه الدول قد عزز من الطبيعة السلطوية ذات

الأصول الموروثة للدولة القطرية، ومنع تبلور وحدة المصلحة، مع تفرعها داخل الدولة [٢٧].

وهكذا ومن خلال سلسلة من المعاهدات الدولية: اتفاقية سايكس بيكو ١٩١٦ والتي وضعت خط الفرز العام المستمر حتى الآن ، هدنة مودروس ١٩١٨والتى فصلت ما بين الجيوش المتحاربة؛ وبالتالى منعت الأتراك من ضم الموصل؛ وبالتالي وضعت حجر الأساس فى عملية تنفيذ اتفاقية سايكس بيكو وخلق الدولة القطرية، اتفاقية سان ريمو والتى دشنت خلق الدولة القطرية بكافة مؤسساتها مع وضعها تحت سلطة الانتداب من أجل ضمان استقرار آليات هذه الدولة اللاإندماجية كما خططت لها القوى الأجنبية، وأخيرًا اتفاقية لوزان ١٩٢٣ والتى وضعت حدًا نهائى للتبدل المستمر فى الحدود السياسية للدولة القطرية الجديدة، من خلال هذه السلسلة استقرت موازين المصالح والقوى فى المنطقة بإقرار حدود تركيا، ثم العراق وسوريا (بعد سلخ لواء الإسكندرونة) لاحقاً بقرارات عصبة الأمم[٢٨].

ومن الملاحظ أن المسار العنيف الذى اتخذته الحركة الكردية منذ بدء المشكلة الكردية قد وضعها فى دائرة الاهتمام الدولى، نظرًا للدور الوظيفى الذى يمكن أن تؤديه فى الاستراتيجيات الدولية المهتمة بحركات العنف من أجل خلخلة المنطقة سياسيًا واجتماعيًا، واستعمالها كورقة ضغط فى تفاعلاتها السياسية مع تركيا والعراق. وهذا ما يفسر التحركات المباشرة للإنجليز من أجل الاتصال بزعماء الأكراد بشكل غير مسبوق بالنسبة للقوميات الأخرى [٢٩].

وهنا فإنه من الخطأ مفاهيميًا أن ننظر إلى الحركات الكردية فى أوائل هذا القرن كحركات قومية؛ وذلك لأن العمل القومى ينحو بطبيعته نحو الكل القومى ونهضة الأمة ومستقبلها، بينما كانت هذه الحركات- شأنها شأن باقى الحركات الإصلاحية التى نشأت فى صفوف العرب- حركات جزئية تنطلق من شأن جزئى بغرض تحقيق إصلاحات فرعية؛ نتيجة لبروز صراعات القوى والمصالح فى المنطقة، لا نتيجة تبلور وعى اجتماعى ذاتى على النمط الغربى. والدليل على هذا هو مركز قيادة هذه الحركات داخل فئات موجودة بالفعل داخل هيكلية الدولة العثمانية؛ كضباط الجيش والموظفين والطلاب[٣٠]. ومن ناحية أخرى فإن زعماء العشائر الكردية كانوا دوما فى حاجة لتأكيد الولاء الدينى للملا أو للشيخ. وهذا الولاء يهتم بإعلان التبعية للدولة العثمانية بوصفها دولة الخلافة المتبنية للجامعة الإسلامية[٣١]. وعليه يمكن القول إن التدخل الفعال للإرادات والمصالح الأجنبية المتصارعة على تركة رجل أوربا المريض هى التى فرضت مضامين قومية استقلالية على الحركات الإصلاحية الكردية،بل ولم تترك لها خيار"ا آخر؛حيث فرضت أوضاعًا إقليمية وقطرية شبه نهائية فى المنطقة،وبالتالى أرغمت الفواعل المختلفة فى المنطقة على التفاعل والتكيف مع هذه الأوضاع.

وهذا الطرح قد يفسر لنا ارتباط الحركة الكردية منذ بدايتها بالفواعل الخارجية، بالإضافة إلى غموض وتشتت المضمون الفكرى والأهداف السياسية لهذه الحركة بين ما هو قومى وما هو دينى.

وهذه الحركة فى النهاية لم يعد أمامها خيار إلا التعامل مع الأشكال السلطوية للدول القطرية. وتتسم هذه الدول بتغير مواقفها حسب تغير الحسابات الخارجية التى تقوم عليها المواقف. وهذا يفسر تكرار إصدار هذه الحكومات وعودًا بالحكم الذاتى للأكراد فى ظل ظروف موضوعية معينة، ثم سحب هذه الوعود مع تغير هذه الظروف. ويبرز هذا فى الحالة العراقية على وجه الخصوص، فى ظل ارتباط قوى بين هذه الأوضاع والتوازن الدولى العالمى[٣٢]. وهذا التكتيك وضعته سلطات الانتداب البريطانى منذ البداية، وراعت دائمًا أن تعمل على تدعيم نزعات عشائر الأكراد؛ لتوسيع نفوذها على حساب الأخرى، ولكن تحت سقف يضمن عدم تغير خريطة القوى الكردية لصالح فريق ضد آخر[٣٣]. وقد بدا هذا ضروريًا لمنع ظهور جبهة كردية واحدة قد تبدأ هى فى فرض شروطها ومطالبها من وضعية الطرف المماثل فى القوة للدولة القطرية.

وعلى المستوى الإقليمي، فإن تجزئة القضية الكردية إلى قضية عراقية، وأخرى تركية، وثالثة إيرانية... كفيل بتحويل القضية إلى قضية مطلبية سياسية لا قومية تنحصر غاياتها فى المساواة والحقوق السياسية داخل الدولة القطرية. التى ستظل بالضرورة هى الطرف الأقوى القادر على فرض شروطه حسب الظروف المتباينة[٣٤]. ومرة أخرى فإن الحركة الكردية قد تم تحديدها عبر آليات العمل السياسى المجزأ داخل مؤسسة الدولة القطرية؛ وهذا يعرقل النتاج الطبيعى للتطور الذاتى للأكراد. ويزداد الأمر تأثيرًا عندما نلاحظ عدم اكتفاء الدولة القطرية باستيعاب الحركة الكردية لصياغة توازنها الداخلى، بل واستخدامها فى إطار ضبط التوازنات الخارجية مع الدول القطرية الأخرى. فلا يمكن منح أكراد العراق حكمًا ذاتيًا دون موافقة الأكراد، ولا يمكن تسوية مشاكل المياه بين تركيا والعراق وسوريا إلا بالتوازى مع حل التناقضات الخاصة بالمسألة الكردية، ولا يمكن تطبيع العلاقات بين العراق وإيران إلا بالوصول إلى تفاهم بخصوص الأكراد... وهكذا. ورغم أن التحرك المستمر للأكراد يمنحهم حركية قوية فى هذه التفاعلات إلا أن مبادرة الدولة القطرية نفسها تظل هى المحدد الأقوى.

وما بين اتفاقية سايكس بيكو وترتيبات إعادة رسم المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى، والتى حددت مسار الإشكالية الكردية، والاهتمام الدولى غير المسبوق بالقضية الكردية عقب حرب الخليج الثانية؛ يتأكد دور النظام الدولى فى إعطاء الأولوية للمنهج السياسى فى التعامل مع القضية؛ فيتم التعامل مع القضية كنتيجة لاحقة لمجمل المتغيرات والنتائج السياسية التى أفرزتها السياسات الدولية والإقليمية دون النظر إلى لب القضية؛ ألا وهو الوضع الإشكالى للقومية الكردية داخل الدولة القطرية الحديثة المبتسرة التطور فى العالم الإسلامى، وذلك فى إطار نسق تاريخى عام لم يحسم بعد الهوية الحضارية والمحتوى الأيديولوجى ولساس الشرعية السياسية لدول العالم الإسلامى المعاصر، وخاصة تلك الواقعة على تماس خطوط السياسات الدولية فى الشرق الأوسط[٣٥]. وبالتالى

فإن الخطاب السياسي الدولي- عند إثارته لمأساة الأكراد- يعتمد المدخل الإنساني الجزئي الذي يرصد انتهاك الحقوق السياسية والمصالح الإنسانية للأكراد، دونما نظر للمسألة كأحد تجليات الأزمة الحضارية والمجتمعية للعالم الاسلامي بأبعادها التاريخية(٣٦). وفي هذا الإطار يتم تحويل القضية الكردية من مطلق قومي حضاري مرتبط بالمصالح القومية للأمة الاسلامية ككل إلى مطلق هائم غامض يتم توظيفه وتدويله من النظام الدولي لخدمة مصالحه تارة تحت دعوى حقوق الإنسان أو الحقوق السياسية أو المعاناة الإنسانية(٣٧). وهذا الاختراق الخارجي لمفهوم الإشكالية الكردية سواء على مستوى الفاعلين الدوليين -كالدول والمنظمات الدولية- أو على مستوى الإعلام قد أفرغ القضية الكردية من مضمون واضح ومرجعية ثابتة وأهداف طويلة الأمد، وتركها أسيرة معالجات سياسية مرحلية محكومة في المبتدأ والمنتهى بتوازنات القوى السياسية وأنظمة الأمن الإقليمية والدولية.

وهكذا اتسمت وضعية الأكراد كجماعة بشرية متميزة في مقابل الدول المستقلة حديثًا على الأنقاض العثمانية بالسيولة والتشتيت وعدم الوضوح؛ وبالتالي إلى اختلاط القومي بالسياسي والاجتماعي بالاقتصادي والثقافي بالأيديولوجي.

إذن فإن رؤية مقترحة للمسألة الكردية تكون عبر تقليل درجة تسييس القضية؛ سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الإنتاج الفعلي لصيغ وأطر سياسية محددة للتعامل مع القضية على مستويي الفاعلين المحليين والفاعلين الدوليين. فتسييس القضية يدفع التحليل نحو الانغلاق في سجن المقولات الاختزالية الضيقة والتي تتجاهل الوضعية الكردية الأساسية، وهي تفاعل الإنسان الكردي مع بيئته وأرضه.

وهناك أمثلة عدة لهذه المقولات والمنطلقات الاختزالية:

(أ) الإلحاح المبالغ فيه على ربط الهم الكردي بحجم السكان الأكراد والمساحة الجغرافية لكردستان التاريخية؛ وبالتالي يصبح العدد والمساحة الكبيران هما المحددين الأساسيين لوضع الأكراد كشعب أو كأمة أو حتى كأقلية ذات مطالب قومية. وهذه النظرة تتجاهل حقيقة أن الجغرافية البشرية والطبيعية الكردية "مهما ضاقت أو توسعت لا تلغى علاقة المجتمع بالأرض"، وهي العلاقة المحورية في الحالة الكردية(٣٨).

(ب) انهماك علماء الأجناس والأنثروبولوجيا في محاولة إثبات الأصول العرقية المتميزة للأكراد (في مواجهة الشوفينية العرقية التركية والقومية العربية والفارسية في العراق وسوريا وإيران على التوالى). وتتراوح هذه الجهود بين إثبات الأصل الهندو - الأوروبي للأكراد (Indo – Aryan)، وتتبع خطوط الهجرة والاتصال بالممالك القديمة المختلفة(٣٩). وهذا الاتجاه يتجاهل أن إثبات الأكراد كجماعة إثنية مميزة عبر التاريخ لا يعني بالضرورة وجود أمة وقومية كردية، فالأمة

وفق المفهوم السوسيو- تاريخي هي نتيجة للتفاعل الديناميكي الخلاق بين الإنسان ـ المجتمع وأرضه وبيئته بعيدًا عن أى تأثيرات حقيقية للأصول السلالية والعرقية(٤٠).

(ج) أيضًا تأتي الأهمية المركزية للمبحث الثقافي واللغوي كمحك أساسي في تحديد ماهية وكينونة الأمة الكردية؛ ليتجاهل أن العلاقة الجدلية بين الأمة وثقافتها ليست أحادية التأثير لصالح الثقافة، بل الأقرب إلى المنطق هو أن العلاقة علاقة تبادلية تفاعلية، وإن كانت الأمة لها اليد العليا، حيث تصبح الثقافة أقرب إلى إنتاج متغير لمجمل التفاعل بين الأمة وما حولها. إذن فالهوية الثقافية الكردية لا تصلح لتشكيل المحتوى والمضمون الحقيقي لماهية الأمة الكردية(٤١).

***

التطور التاريخى للقضية الكردية فى مطالع القرن العشرين:

شهد القرن التاسع عشر اندلاع عدة انتفاضات كردية ضد السلطة العثمانية ـ تحت وطأة المتغيرات الإقليمية (مثل حروب محمد على)، وزيادة الاحتكاك بالعالم الخارجي، والخسائر البشرية والمادية للعمليات العسكرية العثمانية التي دارت على الأراضي الكردية مثل: الحروب العثمانية/ الروسية (١٨٢٨ ـ ١٨٣٠م ، ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م)، والصراعات المستمرة بين العثمانيين وأعدائهم الصفويين(١). غير أن هذا التمرد قد تمحور حول رغبة زعماء القبائل الكردية في التخلص من عبء المساهمة في النشاطات العسكرية للدولة المركزية، بالإضافة إلى عبء دفع الخراج والضرائب وغيرها من المطالب الضيقة والتي لا تعكس أي تبلور جدي للحركة القومية الكردية على أساس شعب(٢). وفي هذا الإطار يمكن لنا فهم انتفاضات بابان، ومير محمد، وبدرخان بك، ويزدان شير، وشيخ عبد الله النهري وغيرها، والتي فشلت في تحقيق أهدافها (مزيد من اللامركزية والاستقلالية للوحدات القبلية والإقطاعية الكردستانية)؛ بسبب غياب الدعم الخارجي، وأدوات التعبئة الجماهيرية، والتشرذم القبلي، وسياسات "فرق تسد" الناجحة التي اتبعتها السلطة العثمانية في المواجهة، بالإضافة إلى ضعف النزعة الوحدوية لهذه الانتفاضات (التي كان يقودها في نهاية الأمر زعماء إقطاعيون حريصون على توسيع سلطاتهم وامتيازاتهم على حساب العثمانيين وحساب بعضهم البعض)(٣).

وقد تزامن فشل آخر الانتفاضات الكردية الكبيرة في القرن الـ١٩ ـ تحت قيادة الشيخ عبيد الله ـ مع ظهور سياسة الاندماج والاستيعاب التي اتبعها السلطان عبد الحميد الثاني في إطار آخر المحاولات العظيمة لمنع الدولة العثمانية من التداعي والانهيار. فمع نهاية القرن الـ١٩ نجد أن أجهزة الحكم والإدارة والتعليم قد استوعبت الكثير من القادة والزعماء الأكراد، بالإضافة إلى منحهم الكثير من امتيازات الأراضي والموارد، وترسيخ سلطاتهم المطلقة على جماهير الفلاحين الأكراد

(مع ضمان تبعيتهم الكاملة للسلطان العثماني)، وخاصة تلك القطاعات التي شكلت قوات مسلحة غير نظامية (عرفت باسم الحميدية)؛ لكي تستخدم في أغراض الدولة العثمانية، وبالأخص قمع أية حركات انفصالية بين صفوف الأرمن أو الألبان أو حتى قطاعات أخرى من الأكراد(٤). وهذه السياسة بدت ضرورية للحفاظ على المركزية العثمانية. وهذه الإجراءات جاءت بالتوازي مع بث أيديولوجية الولاء والارتباط بالسلطان / الخليفة بين أبناء زعماء القبائل في المدارس القبلية الخاصة، والتي تم إنشاؤها لهذا الغرض في عام ١٨٩٢(٥). ويبدو تأثير هذه الأيديولوجية واضحًا في ارتباط معظم المثقفين الأكراد من أبناء هذه المدارس بالخلافة والسلطنة لوقت متأخر حتى أوائل العشرينيات من القرن العشرين.

وهذه الفترة أيضًا شهدت تبلور النخبة الكردية المثقفة الحديثة، والتي تشكلت من الأجيال الجديدة لقادة القبائل الكردية الذين تلقوا تعليمهم في المدارس القبلية السابق ذكرها. بالإضافة إلى الكليات العسكرية العثمانية جنبًا إلى جنب مع الطلائع التركية الجديدة التي شكلت فيما بعد حركة تركيا الفتاة أو الاتحاد والترقي، بالإضافة إلى الأرستقراطية الكردية التي تلقت وعيها عبر تواجدها بشكل أو بآخر في اسطنبول؛ بسبب النفي أو العمل في الإدارة المركزية(٦). ومع وصول تركيا الفتاة إلى الحكم في ١٩٠٨، وتصاعد الآمال الليبرالية المبكرة التي آثارها هذا التغيير؛ نشطت النخبة الكردية في ربط الأكراد المقيمين خارج كردستان -وخاصة في اسطنبول - عبر أنشطة ثقافية واجتماعية وتعليمية مختلفة، مثل إنشاء مدارس ومجلات وجمعيات كردية مختلفة لطرح الشئون الكردية (وإن كان هذا الطرح قد اقتصر على الجانب الثقافي والتعليمي)، مثل جمعية تعالى وترقي كردستان، واللجنة الكردية لنشر المعرفة، وغيرها وهذا التنظيم للنشاط الكردي في الأناضول قد تزامن مع نشاط مماثل في أغراض كردستان ذاتها في هذه الفترة؛ حيث تم تأسيس عدة نوادي وصالونات ثقافية على غرار تجمعات حركة تركيا الفتاة.

وقد ساهم المثقفون الأكراد في نشاط لجنة الاتحاد والترقي في أوائل القرن العشرين، حين كان تركيزها على ضمان الاستقلال الوطني ومقاومة التدخل الأجنبي والدعوة إلى عزل السلطان عبد الحميد الثاني وإقامة نظام دستوري نيابي يكفل تمثيل وضمان الحقوق المتساوية لشعوب الدولة العثمانية(٧). ولكن بعد وصول الاتحاد والترقي إلى الحكم في يوليو ١٩٠٨ عبر الثورة التركية، والتي احتلت الساحة حتى القضاء النهائي على الدولة العثمانية على يد أتاتورك ١٩٢٣، وبرغم الآمال العريضة التي أثارتها هذه الثورة كبداية لعهد جديد يمثل قطيعة مع المنظومة العثمانية السلطانية التقليدية إلا أنها سرعان ما تبددت(٨). وقد تجلى هذا في انفصال المثقفين الأكراد والألبان والأرمن والبلغار تباعًا من صفوف الاتحاد والترقي والدعوة إلى الاستقلال والحكم الذاتي(٩). وقد نجحت الحركة الألبانية الانفصالية - بالإضافة إلى مثيلتها في بلغاريا - والتي سحقت علي يد الاتحاد والترقي في تحقيق أهدافها فيما بعد في ظروف الحرب العالمية الأولى واضطراب الأوضاع في

البلقان.[١٠]

وقد جاء التمرد العربي في ١٩١٦ في شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب ليؤكد التراجع النهائي لمفهوم الإصلاح من داخل الوحدة العثمانية والحكم الدستوري التمثيلي، الذي ساهم من قبل في تعبئة قوى التغيير داخل المجتمع العثماني. ويأتي هذا التراجع كرد فعل لاتجاه الاتحاد والترقي نحو القومية التركية الطورانية المتعصبة ،والتي ترفض ضمان حقوق متساوية لغير الأتراك – بالمفهوم العرقي – داخل الدولة[١١]. وبما أن كردستان وأرمينيا كانتا تفصلان تركيا عن طورانيا (آذربيجان – أوزبكستان – تركمانستان - قيرغيزستان)؛ فقد شكلتا عقبة أمام المشروع الوحدوى التركي[١٢]. وهذه العقبة كان لابد من التخلص منها إما عن طريق التصفية والإبادة (في حالة الأرمن؛ على اعتبار أن كونهم مسيحيين يمنع محاولة استيعابهم)، أو الطرد والترحيل والتفتيت والتجزئة وتصفية التجمعات السكانية، كما في حالة الأكراد[١٣].

ومن الملاحظ في هذا السياق أن التكتل القومي الذي ينحدر من بقايا الاتحاد والترقي الذي قاد حركة استقلال وتوحيد أراضي الأناضول ومقاومة القوات الأجنبية ١٩١٨-١٩٢١ بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، قد لجأ إلى خطاب ديني لتعبئة الأكراد في اتحاد إسلامي مع إخوانهم الأتراك المسلمين ضد الأرمن المسيحيين والمحتلين الأجانب[١٤]، وقد لقى هذا صدى واضحًا عند بعض التيارات الكردية التي اعتقدت في إمكانية قيام دولة موحدة تمثل عنصري الأتراك والأكراد على قدم المساواة[١٥].

غير أن اتجاه تركيا الفتاة نحو الشوفينية التركية المتطرفة قد أدى إلى حملة قمع سلطوية ضد هذه الصحف والتجمعات والأندية الكردية، جنبًا إلى جنب مع التجمعات المماثلة للأقليات اللاتركية الأخرى. لذا فقد اتسم الصراع الكردي ضد الاتحاد والترقي بالعمل التنظيمي السري والتعاون مع الانفصاليين العرب (في اليمن وسوريا والعراق) والأرمن على المستوى المالي واللوجستي[١٦]. ومن ناحية أخرى فإن بعضًا من المرونة التي بدأ الاتحاد والترقي في إبدائها نحو تكتل الحركات القومية اللاتركية قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى قد منح الفرصة للمثقفين الأكراد لمزيد من العمل السياسي المنظم والمؤسس على نطاق واسع. ومن الجدير بالذكر أن جريدة الرأي الناطقة بلسان حزب "المجدد الكردي"، الذي أسس في عام ١٩١٢؛ كانت تدعو إلى علمنة الدولة العثمانية واستخدام الأبجدية اللاتينية وغيرها من المطالب التي أخذت طريقها إلى التنفيذ على يد أتاتورك بعد خمسة عشر عامًا[١٧]. وهذا يعد دليلا على تأثر المثقفين الأكراد بالتطورات والأفكار الثورية التي اجتاحت الدولة العثمانية في أوائل هذا القرن.

وقياسًا على دور ومصلحة القوى الغربية الرئيسية في خلق الدول القطرية العربية الجديدة في

المنطقة في إطار ترتيبات مرحلة ما بعد الدولة العثمانية؛ فإن مصلحة بريطانيا على وجه التحديد في ضمان أمن واستقرار وتأييد الأكراد في ولاية الموصل وكركوك الغنية بالبترول قد فتح الباب للأكراد؛ كي يجدوا مكانهم ضمن القوميات التي ستمنح حق تكوين دولها في إطار معاهدة سيفر لإعادة ترتيب المنطقة بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، والتي شكلت المرجعية القانونية لأجيال متعاقبة من حملة القضية الكردية طوال القرن العشرين، وذلك بالرغم من التناقضات الواضحة في بنية هذه المعاهدة.

فالمعاهدة في موادها الـ٦٢ والـ٦٤ قد كلفت الدول الكبرى بمنح الاستقلال للأكراد الذين يعيشون في المنطقة الواقعة شرق نهر الفرات وجنوب حدود دولة أرمينيا الجديدة وشمال الحدود التركية السورية العراقية، مع إعطاء الحق لأكراد ولاية الموصل في الانضمام للدولة الكردية المستقلة إذا رغبوا في هذا[١٨]. غير أن هذا الحق وتأسيس دولة كردستان المستقلة من البداية إنما يخضع لتقدير عصبة الأمم حول مدى أهلية الشعب الكردي لنيل استقلاله[١٩]. وفي حالة إذا ما ثبت عدم الأهلية ستخضع هذه المناطق للانتداب، مع التأكيد على تخصيص الموصل وكردستان العراقية (الغنية بالبترول) لسلطة الانتداب البريطاني (وذلك عقب نجاح الإنجليز في انتزاع شمال العراق من دائرة النفوذ الفرنسية كما كان منصوصًا عليه سابقا في اتفاقية سايكس بيكو)[٢٠].

بالإضافة إلى هذا فإن مناطق عديدة ذات أغلبية كردية -ولكنها تقع غرب الفرات؛ كالديمان وملاطية والبستان وديفريك وداريندي وغيرها- تم استبعادها من مشروع الدولة الجديدة؛ لكونها خاضعة لدائرة النفوذ الفرنسية[٢١]. ليس هذا فحسب بل إن المادة الـ ٢٧ من المعاهدة في بنديها الثاني والثالث قد أعطت للانتداب الفرنسي ليس فقط الجبل الكردي وسهل الجزيرة الواقعين داخل الحدود السورية المعاصرة، بل أيضًا مدن نصيبين، وماردين، وعينتاب، وكيليس، وأرخا، وجزيرة ابن عمر، وغيرها من الأراضي التي تشكل حوالي ثلث مساحة كردستان العثمانية[٢٢].

أما المادة ٨٩ من المعاهدة فقد منحت الولايات المتحدة ورئيسها ويلسون سلطة رسم حدود دولة أرمينيا ووضعها تحت الانتداب الأمريكي[٢٥]. وهذه العملية قد شابها الكثير من التجاوزات التي لم تراع التركيب العرقي الحقيقي لهذه المناطق، حيث إن مناطق عديدة ذات أغلبية كردية سكانية كمناطق: موسى، وبينجول، وبيتليس، وفان، وأرجنكان، وأجدير، وقرقيلبسا، وأرض الروم، قد منحت لدولة أرمينيا الجديدة. وهذا أدى إلى اقتطاع ثلث آخر من كردستان العثمانية من مشروع الدولة الكردية[٢٦]. إذن فمعاهدة سيفر – المحتفى بها دائمًا من الدوائر الكردية – لم تمنح الأكراد إلا دولة صغيرة على ثلث مساحة كردستان العثمانية فقط، وهذا الثلث لا يشمل المراعي والمناطق الزراعية الخصبة وإنما اقتصر على مناطق خربوط وديرسيت وحاكاري وسيرت الفقيرة، مع وجود ديار بكر كعاصمة، والموصل كمركز اقتصادي للدولة (وهذا سيتضمن سيطرة بريطانيا على البترول بطبيعة الحال)[٢٧]. وهذا يعني أن معاهدة سيفر التي أصبحت سقفًا قانونيًا للقضية

الكردية ـ متى نفذت ـ ستقسم الأراضي الكردية إلى خمسة أجزاء خاضعة لسيطرة فرنسا في الغرب ، وسوريا في الجنوب ، وإيران في الشرق (المعاهدة فصلت بين وضعية أكراد الدولة العثمانية وأقرانهم في إيران) وأرمينيا في الشمال حول الدولة الكردية المستقلة في المركز بإجراءاتها التجزيئية(٢٨).

وبالتالي فإن معاهدة سيفر- كما جاءت في غير مصلحة الأتراك ورغبتهم في الحفاظ على وحدة أراضيهم ـكانت أيضًا في حقيقة الأمر مخيبة لآمال الأكراد في الاستقلال والحكم الذاتي. وبالرغم من كل هذا فإن المعاهدة لم تدخل حيز التنفيذ؛ نتيجة تغير موازين القوى الإقليمية، ونجاح مصطفى كمال أتاتورك في توحيد تركيا وتحقيق انتصارات داخلية مبهرة وبروز الجيش وعناصره القومية بوصفه المؤسسة الأهم في الدولة(٢٩). ونجح أتاتورك بهذا في خلق تعاطفا غربيا ورغبة من القوى الدولية في تأمين علاقاتها مع الجمهورية التركية(٣٠). مما أدى إلى عقد معاهدة جديدة في لوزان ١٩٢٣، تجب مقررات معاهدة سيفر، ولم تشر إلى أية حقوق للأكراد والأرمن باستثناء بعض الإشارات البسيطة إلى ضرورة حماية حقوق الأقليات غير التركية في التعاملات التجارية والدينية، وعدم إصدار أية قوانين تعتدى على هذه الحقوق(٣١). وإن جاءت المواد ٣٧ ـ ٤٤ لتخصص هذا الوضع للأقليات غير الإسلامية (أرمن- يونانيين ـ يهود)(٣٢).

وقد دخل التدخل الخارجي في المسألة الكردية مرحلة مكثفة مع الحرب العالمية الأولى. فقد كان هناك الإنجليز ذوو الرغبة الأكيدة في السيطرة على بلاد ما بين النهرين لتأمين طرق المواصلات إلى الهند مع ضمان الوحدة الجغرافية والإدارية لولايات العراق الثلاث: البصرة وبغداد والموصل (مع استثناء الأجزاء الكردية من الموصل)، وكان الأكراد الذين أبلوا بلاء حسنا في القتال إلى جانب الأتراك في الحرب؛ هم المرشح الأول للاستمالة من جانب الإنجليز مستغلين تضعضع ثقة الأكراد وزعيمهم البارز الشيخ محمود البرزنجي في الأتراك عقب هزائمهم العسكرية. واستطاع الإنجليز أن يقنعوا الأكراد بتسليم السليمانية (التي تركها الأتراك تحت سيطرة الشيخ محمود في ظروف الفوضى السائدة)، بحجة أن المادة ١٦ من شروط هدنة مدوروس التي وقعت في ١٩١٨/١٠/٣٠م؛ تنص على تسليم جميع المواقع العسكرية في الولايات العثمانية إلى دول الحلفاء مع انسحاب القوات العثمانية. وفي مقابل ذلك يتعهد الإنجليز بالمساعدة على قيام حكم كردي بعد استتباب الأمور(٣٣). ومن الملاحظ هنا أن التحرك بين الطرفين كان متبادلا فبقدر ما سعى الإنجليز إلى الاتفاق مع الأكراد (تم في منتصف نوفمبر ١٩١٨)، بقدر ما أصر الأكراد على هذا (كما ظهر في العريضة التي وقع عليها ٤٠ رئيسا من رؤساء القبائل الكردية يطلبون فيها كممثلين لشعب كردستان الحماية ودعم استقلالهم على أسس مدنية بإشراف بريطانيا)(٣٤).

ومنذ البداية أقرت بريطانيا مشروعية تمثيل رؤساء القبائل والعشائر الكردية والعربية لمصالح

وأهداف شعوبهم. متجاهلة الفلاحين والتجار والعمال والضباط الذين يمثلون الجزء الأكبر من الطبقة الشعبية والطبقة المتعلمة. ونظراً لأن الشيوخ والزعماء كانوا يدينون بمراكزهم للحكومة وللإنجليز بالتحديد؛ فقد تم إرساء أسس ربط الأهداف الكردية بالسياسة البريطانية وأولوياتها التي قد تتعارض أو تتنافى مع المصالح الكردية الحقيقية. وكانت الخطوة الأولى هي سلخ كردستان الجنوبية من نطاق دولة كردستان المزمع إنشاؤها وإلحاقها بالعراق الموحد؛ لضمان سيطرة بريطانية مباشرة - أو قيام حكم عربي تحت إشراف بريطاني - على كيان سياسي موحد يضم ولايات بغداد والبصرة والموصل وكردستان الجنوبية معًا، لضمان التوازن الاستراتيجي اللازم لتأمين منابع البترول في كركوك، ولملء الفراغ الاستراتيجي أمام جمهورية تركيا الوليدة ذات القوة والنفوذ على المستوى الإقليمي، وأيضًا أمام سلطة الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان. وبرغم أن هذا التفكير الذي اكتسب اليد العليا في دوائر صنع القرار الإنجليزية يتعارض مع تعهد إنجلترا بعدم إخضاع الأكراد لأية حكومة عربية، إلا أن لندن كانت حريصة على كسب ود الأكراد؛ لضمان سيطرتها على البلاد- مع عدم وثوقها في القيادات العربية في وسط العراق وجنوبه، التي أبدت تعاطفًا مع المشروع الهاشمي لبناء وطن عربي موحد. وذلك بتعيين الشيخ محمود البرزنجي حاكمًا عامًا على عموم كردستان في أوائل ديسمبر ١٩١٨ مع تشكيل بعض المجالس المحلية والإدارية الكردية[٣٥].

وإزاء مخاوف الأكراد بشأن استقلالهم - وهي المخاوف التي انفجرت في ثورة السليمانية عام ١٩١٩- وبعد فشل فكرة إنشاء دويلات كردية مستقلة في كردستان استقر التفكير البريطاني- والذي بلغ صيغته النهائية في اتفاق سيفر ١٠ أغسطس ١٩٢٠ -على تأسيس دولة كردية تحميها بريطانيا لتحقيق الأهداف التالية:-

١- تعزيز النفوذ البريطاني في المنطقة الاستراتيجية الشمالية المجاورة للقوقاز السوفييتي، في وقت أصبح فيه الاتحاد السوفييتي هو العدو الأول لبريطانيا بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧.

٢- الضغط على تركيا الأتاتوركية عبر الورقة الكردية، للقضاء على أي إدعاء تركي محتمل حول أحقيتهم في ولاية الموصل الغنية بالبترول، ولمواجهة التحالف التركي - السوفييتي[٣٦].

٣- جعل كردستان مخلب قط وشوكة في جنب العراق وحركته الاستقلالية العربية (المتخوف منها من جانب الإنجليز)؛ كي يضطر العراق دائماً إلى الاعتماد على بريطانيا لضمان أمنه ووحدة أراضيه[٣٧].

٤- فرض السيطرة البريطانية على الدولة الكردية، لاحتياج الأخيرة إلى محالفة بريطانيا؛ خوفًا من الخطر التركي الرافض لوجود الدولة الكردية[٣٨].

وإبان مؤتمر الصلح عام ١٩١٩ بآماله العريضة التي حملها للأكراد والأرمن والعرب عقد الوفد

الكردي في مؤتمر الصلح اتفاقا مع نظيره الأرمني لحل المشاكل الثنائية بين الأكراد والأرمن- دون ترك أية فرصة للتدخل فيها من القوى الأخرى- على أساس أن يكون الحل سلميًا، وأن تكون كردستان دولة مستقلة عن أرمينيا المستقلة المزمع إنشاؤها[٣٩]. وهنا نرى مثالاً للتآزر بين الأقليات السابقة للدولة العثمانية (برغم خلافاتهم السابقة) لتقوية موقفها التفاوضي. والفائز الأكبر هنا هم الأكراد، حيث إنهم إلى جانب حل مشاكلهم مع الأرمن سيستفيدون من دعم الأرمن لقضيتهم في ضوء تأييد الرأي العام الغربي للأرمن وتعاطفه مع أحلامهم القومية؛ لذا فإن ربط الخطابين الكردي والأرمني ولو بشكل ضمني كفيل بكسب مزيدًا من التعاطف الدولي للقضية الكردية.

وخلال مشاورات اتفاقية سيفر عمدت بريطانيا إلى اختزال كردستان كمفهوم وكقضية تحرر في كردستان المركزية؛ أي منطقة جنوب شرق الأناضول، مع استبعاد إيران وكردستان سوريا من الدولة الكردية المقترحة (معَ الوعد بانضمام أكراد ولاية الموصل إذا ما أبدوا استعدادهم لذلك)[٤٠]. واتساقا مع دورها كمنظمة دولية لإقرار السلام وبناء نظام عالمي جديد يكفل للقوميات والشعوب حقوقها؛ اضطلعت عصبة الأمم بمسئولية الإشراف على استفتاء الأكراد لمعرفة رأيهم بخصوص الانفصال، ثم الضغط على تركيا لقبول نتيجة الاستفتاء[٤١]. ولعل هذا فتح باب التدويل للقضية الكردية على مصراعيه، وإن كان عبر مدخل القانون الدولي والمنظمات الدولية الرسمية (لاحقاً سيتطور المدخل ليصبح مدخل الحكومات الخفية وأجهزة الاستخبارات والقوات العسكرية والضغوط السياسية).

وكان مشروع الدولة الكردية كما جاء في سيفر هو امتداد لفكرة الدولة الكردية في شمال العراق، والتي جرى بحثها عامي ١٩١٨و١٩١٩م . وإن زيد عليها اقتطاع جنوب شرق الأناضول من تركيا؛ وذلك بغرض إضعاف نفوذ الكماليين فلا يعارضون في انتزاع بريطانيا للموصل من تركيا بصفة نهائية.

ومنذ معاهدة لوزان لم يصبح الحديث عن الأكراد في المعاهدات الجديدة حديث الاستقلال، وإنما مجرد الرغبة الخيرة للدول المتحالفة والدول القطرية صاحبة الشرعية المكتسبة نحو الأقليات، خصوصًا بعدما تم تأكيد شرعية واستقرار الحدود السياسية لدولة العراق الحديث في معاهدة أكتوبر بين بريطانيا والعراق في أكتوبر سنة ١٩٢٢، وتسوية الحقوق الفرنسية القديمة في الموصل (طبقاً لاتفاقية سايكس بيكو) ، وقامت آلية التوازنات السياسية والمصالح المتبادلة بين بريطانيا وتركيا الكمالية بحسم مسألة ولاية الموصل؛ أي كردستان الجنوبية (بحكم التاريخ والأوضاع العسكرية وقت هدنة مدوروس في ١٩١٨ كانت الموصل لا تزال داخل الحدود التركية[٤٢])، وذلك تحت مظلة الإشراف القانوني لمجلس عصبة الأمم عام ١٩٢٤[٤٣]. وقد عمد الإنجليز إلى استغلال النظام العلماني الجديد لتركيا لإقناع أكراد الموصل أن الرابطة الوحيدة التي كان من الممكن أن تجمعهم مع

الأتراك- وهي الجامعة الإسلامية- قد تلاشت، ومن ثم فقد نجحوا في حشد أغلبية أكراد الموصل (وهم يشكلون ثلاثة أخماس الولاية) ، وخاصة كبار الملاك للتعبير عن رفضهم المطلق للانضمام إلى تركيا [٤٤].

كانت الصورة التي روجها الإنجليز هي فساد الحكم التركي الذي جربه الأكراد قديمًا، في مقابل الإصلاح الإداري والاجتماعي تحت الوصاية الإنجليزية العراقية (مع الوعد بضمان حقوقهم الثقافية والإدارية). وهذا التصور نجحت بريطانيا في تسويقه للمجتمع الدولي عبر منظمة عصبة الأمم لترجح كفته على حساب التصور الثقافي/ التاريخي البحث الذي ظهر في تقرير اللجنة الخاصة التي شكلتها عصبة الأمم في ١٦ يوليو ١٩٢٥، والذي أكد على أن جميع المصادر الجغرافية والتاريخية منذ الفتح الإسلامي حتى العصر الحديث لم تعتبر الأراضي الكردية جزءًا من العراق، ولم يكن اسم "العراق" مألوفا عند سكان ولاية الموصل (أكراد وأرمن وتركمان وآشوريين) كاسم لبلادهم. بل وزاد فأضاف أن أكراد الموصل ثقافيًا ولغويًا وأنثروبولوجيًا أقرب إلى أكراد إيران منهم إلى أكراد تركيا (أى أن الاعتبار الثقافي والتاريخي هو الأقرب لوجوب إنشاء دولة كردية مستقلة في كردستان الجنوبية)[٤٥]. غير أن الاعتبارات السياسية والاقتصادية البراجماتية المباشرة قد رجحت كفة التصور الأول؛ الذي تبلور في اتفاق ثلاثي بين تركيا والعراق وبريطانيا (كدولة راعية) في ٥ يوليو ١٩٢٦، فأقر تبعية الموصل للعراق في مقابل حصول أنقرة على ١٠% من أسهم شركة النفط التركية تدفع لمدة ٢٥ سنة، مع التعهد بالتعاون المشترك بين البلدين للقضاء على حركات الأكراد الاستقلالية المعادية لكل من تركيا والعراق، وترسيم خط بروكسل بصفة نهائية كخط حدود بين تركيا والعراق (تم تحديده بمعرفة القوى الغربية في بروكسل في ١٩٢٤/١٠/٢٩) [٤٦] .

ولاحقا أصبحت عصبة الأمم -كممثلة للنظام الدولي- هي المراقبة لالتزام الحكومة العراقية بضمان حقوق الأكراد- جنبا إلى جنب مع سائر الأقليات العرقية والدينية واللغوية في العراق في التمثيل المدني والسياسي واستخدام لغتهم في المؤسسات التعليمية والاجتماعية والخدمية والثقافية والاقتصادية، واعتمادها كلغة رسمية إلى جانب العربية في الأقضية التي يسود فيها العنصر الكردي من ألوية الموصل وإربيل والسليمانية وكركوك. وقد وضع هذا كشرط لازم لإنهاء الانتداب البريطاني وقبول العراق عضوا في عصبة الأمم عام ١٩٣٢ عقب توقيع المعاهدة العراقية الإنجليزية سنة ١٩٣٠[٤٧].

ومن الملاحظ هنا أن سلطة المجتمع الدولي في هذا الصدد ظلت في أغلب الأحوال سلطة معنوية قيمية إشرافية، لم تقدر على تجاوز هذا إلى حد التأثير، وتغيير بنية النظام العراقي طالما ظل عملها بمعزل عن الهيمنة التقليدية لبريطانيا على عملية صناعة القرار والسياسة الداخلية في العراق، تلك الهيمنة التي بذلت ما في وسعها عبر المعاهدات في ١٩٢٢ و١٩٣٠ لتقديم الحجج القانونية التي تعطي مشروعية لوحدة العراق السياسية والتعهد بمساعدة العراق عسكريا للدفاع عن حدوده،

ثم مساعدته على مواجهة الاضطرابات الداخلية العشائرية والعرقية (والمقصود هنا هم الأكراد بطبيعة الحال)[٤٨]. وبالرغم من أي تعهدات بعدم التمييز بين السكان على أسس لغوية أو دينية؛ كان الاعتبار الخاص بالحفاظ على الكيان العراقي، كما تمخضت عنه الترتيبات السابقة هو الأهم عند بريطانيا ذات التأثير الأقوى على مجريات الأحداث مقارنة بأي قوة دولية أخرى؛ كعصبة الأمم أو غيرها.

وطوال الوقت كانت بريطانيا ترى أن إنشاء الدولة الكردية ممكن إذا ما راعت خطوط التقسيم العرقي الجغرافي بين العرب والأكراد مع ضمان وحدة الأراضي الكردية[٤٩]. غير أن تغير مجمل الظروف الدولية عقب سيفر، وتغيير المصالح البريطانية قد قلب التفكير البريطاني تماما لصالح عدم إنشاء الدولة الكردية مما يعكس المرونة البريطانية بالطبع، وقابلية القضية الكردية للتكيف مع المصالح المتغيرة للفواعل الخارجية، وذلك للأسباب التالية:-

١- رغبة بريطانيا في كسب الرأي العام العربي؛ الذي سيكون غير راض عن تضييق الرقعة التي يطالب بها العرب[٥٠].

٢- التخوف من خلخلة التوازن الاستراتيجي في الشرق الأوسط، ومن أن تكون الدولة الجديدة مفتاحا للتغلغل السوفييتي في المنطقة بعدما كانت حكرا للإنجليز والفرنسيين[٥١].

٣- التخوف من فرض سيطرة الدولة الكردية الجديدة مع انضمام أكراد تركيا المحتمل إلى هذه الدولة- على منابع البترول في الموصل[٥٢]. خاصة في ظل عدم وضوح الرؤية بالنسبة للحق الكردي في ولاية الموصل ومدنها المختلفة آنذاك.

٤- إضعاف الدولة العراقية مع سلخ شمالها قد يؤدى إلى عجزها عن مقابلة أي نزعة توسعية لتركيا الأتاتوركية، ومرة أخرى هذا سيهدد حقول البترول[٥٣]

٥- العجز الواضح للأكراد عن بناء دولة، وإقامة تشكيلات إدارية وأنظمة قانونية - في ظل التخلف الإداري والقانوني - تحافظ على استقرار الدولة بما يكفل مصالح بريطانيا[٥٤].

٦- ثبوت ضعف إمكانية بناء دولة كردية في ضوء رفض تركيا القاطع للسماح للأكراد الأتراك بالانضمام إلى هذه الدولة، وإرغامهم على البقاء داخل الحدود التركية. لذا بدا لبريطانيا أن السيناريو الأفضل هو ضم المناطق الكردية في شمال العراق للكيان العراقي مع مراعاة حقوق الأكراد القومية وضمان إدارتهم الخاصة. وهنا فإن بريطانيا ستكون هي الشرطي الوحيد القادر على حل أية مشكلات بين العرب والأكراد. وهكذا فرضت بريطانيا هيمنتها الدائمة على الحكومة العراقية، ومن ثم حقول البترول حتى بعد زوال سلطة الانتداب. ومن ناحية أخرى فإن احتكارها دور الشرطي

والحكم سيمكن البريطانيين من احتكار دور المعبئ والمحرض لاستقلال الأكراد كورقة ضغط دائمة على بغداد في حالة خروج النظام الهاشمي العراقي على الخطط والرؤى البريطانية(٥٥).

***

الحالة السورية:

تسجل الحالة السورية أقل درجات التأزم في الملف الكردي، فهم يشكلون أقلية صغيرة(حوالي٨% من مجموع السكان) بين مليون ونصف ومليوني نسمة (هذا بالرغم من عدم وجود إحصاء رسمي)، وتتواجد في أرض الجزيرة شمال شرق البلاد (مساحة صغيرة إلى حد كبير مقارنة بمثيلاتها في تركيا وإيران والعراق) ؛ مما أجهض مبكرا أية احتمالات لبناء قاعدة بشرية قوية لحركة كردية على أساس إقليمي قوي(١).

وبالرغم من أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لأكراد سوريا لم تكن مغايرة لأوضاع التشكيلات الكردية في البلاد الأخرى؛ إلا أن خصوصية الحالة السورية لا تنسحب فقط على الأوضاع الجغرافية والديموغرافية، بل تمتد لتشمل خصوصية التركيبة الإثنية والعملية السياسية للدولة السورية منذ إنشائها. فالبرغم من أن سوريا كسائر دول الشام شديدة التنوع من حيث التركيب العرقي، إلا أن خطوط التباين العرقي والديني والطائفي لا تتماهي مع خطوط التباينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ مما قلل من إمكانات الصدام بين طوائف المجتمع المختلفة(٢). إذن فيمكن أن نرد سكونية الحالة الكردية في سوريا إلى الجانب الخاص بأن الوزن العددي القليل للأقلية الكردية، وغياب عنصر التنظيم المدني والعسكري، بالإضافة إلى الافتقار إلى الدعم الخارجي، واتجاه العملية السياسية السورية نحو تقليل إحساس الأقليات بالحرمان النسبي؛ وبالتالي بالظلم والاضطهاد (وهذا الجانب يبرز جليا عند المقارنة بتركيا وإيران والعراق)(٣).

فقد كانت الثقافة والممارسة السياسية في سوريا من التسامح والاستيعابية والانفتاح بشكل أتاح للأكراد -جنبا إلى جنب مع الأقليات الأخرى كالعلويين مثلا - الانخراط في ميادين السياسة والفكر والاقتصاد والثقافة والعمران(٤). فقد كان تواجد الأكراد واضحا في الانقلابات العسكرية الأولى في سوريا، فحسني الزعيم، وفوزي سيلو، وأديب الشيشكلي، كانوا جميعا ينتمون إلى أصول كردية. بالإضافة إلى وجودهم في الحزب الشيوعي السوري، وتوليهم مواقع عديدة في المجالس النيابية والأجهزة التنفيذية ومؤسسات الدولة المختلفة(٥).

وهذا لا ينفي أن الدولة السورية لم تستطع أن تتجاوز وضعيتها كدولة سلطوية في مجمل تعاملاتها مع الشأن الكردي؛ فعلى سبيل المثال كان من الصعب على السلطة القبول بإنشاء الحزب الديموقراطي الكردستاني. بالإضافة إلى تبنيها سياسة تعريب عدد من المناطق الكردية "خوفا من

تحولها في المستقبل إلى إسرائيل ثانية"[٦]. إلا أن رسوخ مؤسسات الدولة السورية الوليدة بمرور الوقت أتاح للمنطق الاستيعابي أن يصبح هو المنطق الحاكم بشأن الأكراد خصوصا مع المضي قدما في التعريب (فنسبة الأكراد الذين يتحدثون العربية مع الاحتفاظ بثقافتهم الخاصة في سوريا هي الأكبر مقارنة بالدول الأخرى)[٧].

ويجب الإشارة إلى أن الدولة السورية الحديثة النشأة؛ وبالتالي هشة التكوين- مقارنة بالدولة المركزية القوية في تركيا على سبيل المثال- كان عليها منذ البداية أن تقاوم النزعات الطائفية والانفصالية؛ وذلك بالتأكيد على الوحدة السورية وضمان حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات بسبب الدين أو العرق أو المذهب أو الجنس أو اللغة، كما ورد في الدستور السوري الأول عام ١٩٣٠[٨]. كل هذه العوامل المجتمعة ساهمت في فتور استجابة الأقلية الكردية السورية للنداء الانفصالي، برغم وجود بعض محاولات الدعم الخارجي وبالتحديد السلطة الفرنسية في فترة الانتداب[٩].

وأخيرا فإنه على المستوى الرمزي كانت سوريا - في المخيال الجماعي للشعب الكردي في المنطقة- بمثابة الدولة الوحيدة التي لم تقمعهم، وكانت هي الملجأ الذي ينسحب إليه أكراد تركيا والعراق وإيران الفارون من الاضطهاد (لاحظ أن أغلب أكراد سوريا هم في الأصل هاربون من موجات القمع والتهجير التي تعرضوا لها في كردستان التركية منذ أواخر القرن التاسع عشر)[١٠].

وقد أعطى هذا للسوريين فرصة لتحقيق مزيد من المكاسب في إطار التنافس الإقليمي مع العراق وتركيا. فقد كانت سوريا هى "الساحة الخلفية لمسعى أكراد العراق إلى الظفر بحقوقهم من حكومات العراق المتعاقبة"[١١]. وليس خافيا على أحد الدعم القوى الذي كانت توفره سوريا لحزب العمال الكردستاني الانفصالي فى تركيا منذ السبعينيات[١٢].

وهنا تبرز الحالة السورية كنموذج استطاع أن يستوعب الأخطار الانفصالية المحتملة للشأن الكردي؛ بل ويطوعه لكي يصبح أحد أدوات السياسة الخارجية الرامية إلى تحقيق مزيد من التفوق الإقليمي. ويشير عهد حافظ الأسد إلى براجماتية السياسة السورية نحو الأكراد، والمعروفة تقليديا بالتسامح واللاعنف، وبأن سوريا إنما تستغل الورقة الكردية للضغط على تركيا في موضوع المياه ولواء الإسكندرونة والتحالف العسكري مع إسرائيل، وللضغط أيضا على العراق - منافس سوريا العتيد- على الهيمنة الإقليمية والعقائدية البعثية، وأخيرا فإنها من خلال دعمها لحزب العمال الكردستاني إنما تسعى لتصدير المشكلة الكردية إلى خارج البلاد (فقد اشترك الآلاف من أكراد سوريا في معارك حزب العمال الكردستاني ضد القوات التركية)[١٤].

***

الحالة العراقية:

كردستان العراقية، وإن كانت تشارك مثيلاتها التركية والإيرانية في طبيعة التضاريس الجبلية (التي تشكل عائقا طبيعيا أمام الاتصال بباقي مناطق وسكان الدولة)، ووفرة الموارد المائية ونوعية الإنتاج الزراعي والنشاط الرعوي، إلا أنها تتميز بغنى نسبي من حيث وفرة الإنتاج والثروة المعدنية، وبالأخص البترول في كركوك والموصل[1]. وأكراد العراق متمركزون في أربع محافظات من محافظات العراق الستة عشر، وهي: السليمانية، وأربيل، ودهوك، وكركوك. ويشكلون حوالي ٢٨% من إجمالي السكان، وهذا يشمل المناطق الكردية المتناثرة في محافظات أخرى كالموصل وواسط وديالة وزمر[2]. فالحالة الكردية في العراق حيث يشكل الأكراد ٢٨% من السكان على ١٧% من المساحة الجغرافية للبلاد- شبيهة بمثيلتها في تركيا، من حيث الحجم المرتفع نسبيا للأقلية الكردية سواء على الصعيد الديموجرافي أوالجغرافي[3]. غير أن الموقع المتوسط لكردستان العراقية من الناحية الجغرافية بين كردستان الشمالية والشمالية- غربية في تركيا وكردستان الشرقية والجنوبية- شرقية في إيران بالإضافة إلى محاذاتها للمناطق الكردية في أرض الجزيرة بسوريا؛ قد جعل من الحالة الكردية العراقية مفصلا محوريا للقضية الكردية ككل وتفاعلاتها الدولية والعابرة للحدود بين الجماعات الكردية المختلفة.

ومن اللافت للنظر أن تبنى الإنجليز لمطالب الأكراد القومية في العراق خلال الفترة من ١٩١٨- ١٩٢٢، والذى بلغ ذروته باعترافها الضمني بحكومة الشيخ محمود البرزنجي في السليمانية التي أعلنت في ١٩٢٢/١١/٤؛ قد تغير للنقيض في المعاهدة البريطانية العراقية ١٩٣٠، والتي خلت من أية إشارة إلى الأكراد، أو إلى الاحتفاظ بالامتيازات الكردية، والتي نصت عليها توصيات عصبة الأمم [4]. وهذا يرجع إلى أن معاداة مطالب الأكراد القومية أصبحت من شروط تقربها من كل من تركيا وإيران والعراق. فلم يكن من مصلحة بريطانيا أن تزعج هذه الدول كلها من أجل حكومة كردية غير مستقرة المعالم ولا حائزة على إجماع العشائر والفصائل الكردية المتنازعة في السليمانية أو غيرها، بل ومشكوك في ولائها للإنجليز، وبالتأكيد رافضة للحكم العربي الهاشمي من بغداد، والذي تزكيه لندن كركيزة أساسية لوحدة وسلامة الدولة العراقية[5]، وقد ظهر هذا في الدعم المباشر الذي قدمته بريطانيا للحكومة العراقية من أجل سحق التمرد الكردي الذي اندلع على فترات – بقيادة الشيخ محمود البرزنجي – طول العشرينيات والثلاثينيات وحتى أوائل الأربعينيات[6].

بعد مذبحة السليمانية ١٩٣٠، توقع الكثيرون لأكراد العراق الدخول في حالة من السكون والرضاء بحكم الأغلبية العربية، خصوصا مع استقرار بنية علاقات الأغوات مع حكومة الملك فيصل وسياساتها الرامية إلى التهدئة والتوازن. غير أن الاضطرابات السياسية التي عمت العراق في الثلاثينيات قد مهدت الطريق لعودة ظهور الحركة الوطنية الكردية بمجموعة مطالب أساسية،

شكلت أساس القضية الوطنية لأكراد العراق، والتي تتمحور حول الحقوق الثقافية في استخدام اللغة الكردية وفقا لمقررات عصبة الأمم في ١٩٢٦، ومزيدا من التمثيل الفعال في مؤسسات الدولة العراقية كالبرلمان والحكومة والإدارة المركزية والمحلية، بالإضافة إلى الحصول على نصيب عادل من الموارد القومية ومشروعات التنمية الزراعية والصناعية. وهذه المطالب لا تنزع في مجموعها نحو الانفصالية والاستقلال(٧).

وكانت السياسة البريطانية في ذلك العهد تسعى لنزع فتيل الأزمة بين الأكراد والعرب، ومحاولة تقليل سخط الأكراد إزاء عدم التزام بغداد بمقررات عصبة الأمم والأحوال الاقتصادية المتدهورة. وهكذا كان الدور البريطاني فعالا في مواجهة تمرد الملا مصطفى البرزاني في ١٩٤٣ ـ ١٩٤٥ عن طريق تشجيع الحوار بين الطرفين. وقد لوح الأكراد بدورهم إلى البريطانيين بإمكانية الاعتماد عليهم لضمان تسيير البلاد في ظل تخلخل الولاء العربي للإنجليز ـ ثورة رشيد الكيلاني المؤيدة للمحور عام ١٩٤١ وانتشار الحركات الشيوعية الموالية للاتحاد السوفييتي ـ وبوادر الانشقاق بين السنة والشيعة في صفوف العرب (٨).

إلا أن المد القومي العربي الجارف في العراق قد دفع بالأجيال الأصغر سنا من الأكراد نحو اليسار، فنشأت جماعات يسارية كثيرة مثل: حزب التحرير الكردي (Rizgari)، وجماعة الثورة (Shurish) وغيرها. وقد تزامن هذا مع التقلص التدريجي للنفوذ الاجتماعي لشيوخ القبائل؛ نتيجة لاحتكار موظفي الحكومة والأغوات لسلطة فض المنازعات (مصدر تقليدي لنفوذ الشيوخ). وقد جاء ظهور الحزب الديموقراطي الكردستاني (KDP) في أغسطس ١٩٤٦ ليعكس تطورا نوعيا في صفوف الحركة ومحاولة لتوحيد الطاقات والجماعات الكردية تحت مظلة سياسية واحدة.(٩)

ومع ارتفاع عائدات البترول والتحسن النسبي للاقتصاد الكردستاني في الخمسينيات مع إنشاء العديد من المصانع ومشاريع الطاقة والحدود؛ ارتفع سقف المطالب الاقتصادية والاجتماعية للأكراد نحو نصيب أكبر من الثروة القومية للبلاد، وكانت المنطقة ماضية نحو الاستقطاب السياسي والاجتماعي على نطاق واسع. فالحركة الكردية قد تأكد وجودها المميز جنبا إلى جنب مع القوميين العرب والشيوعيين والليبراليين ذوي المنحى اليسارى، والحركات الإسلامية في معارضتهم الشرسة لمشروع الحلف الذي حظا بتأييد الملكية الهاشمية وحلفائها من الأغوات (١٠).

وكان الـ KDP منذ عام ١٩٥٣ قد دعا إلى التحالف مع الكتلة الاشتراكية، كما دعا إلى إحلال جمهورية ديموقراطية شعبية في العراق محل الملكية الهاشمية(١١). وقد وفر هذا المناخ الملائم لإعادة جذب العناصر الكردية اليسارية إلى صفوف الحزب وبناء تحالفات قوية مع الحزب الشيوعى العراقى (ICP)، ومع جماعات الضباط الأحرار في الجيش الذين كانوا عازمين على المضي قدمًا

على السيناريو المصري نحو تنفيذ أهداف تقترب من تلك التي دعا إليها الـ KDP في ١٩٥٣[١٢].
وقد جاء هذا التحالف ليقابل التحرك المضاد للأغوات الذين اتصلوا ببريطانيا إبان أزمة السويس – للحصول على تأييدها لجمهورية كردية مستقلة في شمال العراق تقف ضد الاتحاد السوفييتي والمد الشيوعي [١٣].

وكان انقلاب عبد الكريم قاسم -الذي أطاح بالملكية العراقية في يوليو ١٩٥٨- بمثابة تتويج للتحالفات العربية الكردية الثورية، وبدا أن المسرح ممهد- خاصة مع إصدار الدستور المؤقت؛ الذي نص في مادته الثالثة على أن العرب والأكراد هم شركاء في الوطن العراقي متساوون في الحقوق والواجبات- لتسوية النزاع التاريخي بين بغداد والأقلية الكردية [١٤]. غير أن المحاور الجديدة للصراع بين القوميات المتنافسة بين العناصر المدنية والعسكرية في بغداد، وبين القبلية والأيديولوجية في كردستان، والتي لعب فيها الجيش والـ KDP والـICPوالقوميون العرب والأغوات والبعثيون أدوارًا رئيسية؛ قد دشنت مرحلة أكثر عنفًا من الصراع على القوة في العراق في ما بعد العهد الهاشمي[١٥].

والصراع في الحالة العراقية ليس صراع وجود بين قوميات متنازعة على هوية الدولة كما هو الحال في تركيا، بل هو صراع على توسيع دائرة النفوذ والقوة والتحكم في موارد البلاد، يصبح الـ KDP فيه قوة سياسية لا تختلف في أهدافها وآلياتها عن سائر القوى الأيديولوجية والفواعل السياسية الأخرى. وبعد أن استنفذ الـ KDP دوره في مساعدة قاسم على مواجهة خصومه من الشيوعيين والقوميين؛ اعتبر قاسم أن مطالب الـ KDP الملحة للاعتراف باللغة الكردية كلغة رسمية والإسراع بخطى التنمية وتأميم البترول في كردستان تصب في صالح تدعيم نفوذ برزاني في شمال العراق؛ وبالتالي زيادة خطورته على بغداد. إذن فإن الدور الوظيفي للأكراد صار مكلفًا في نظر نظام قاسم؛ لذا وجب الحد منه. وعلى الناحية الأخرى فإن تلكؤ بغداد في تنفيذ المطالب الكردية وتفعيل المادة ٣ من الدستور، بالإضافة إلى الدعم الذي بدأت بغداد في تقديمه للقبائل الكردية المنافسة لبرزاني (كنوع من التوازن) قد عبأ الـ KDP ضد النظام؛ وبالتالي صارت الأرض ممهدة لانتفاضة جديدة للأكراد (١٩٦١ ــ ١٩٦٣) [١٦].

وبالرغم من أن التمرد قد أشعلته طبقة الأغوات وملاك الأراضي الساخطين أساسًا على قوانين الإصلاح الزراعي وضريبة الأراضي، وأن الـ KDP كان مترددًا في دعم التمرد في البداية نظرًا لطبيعته الطبقية ولتعارضه مع سياسة بغداد الداعية إلى الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، إلا أن المنطق المعقد للتحالفات القبلية المتشابكة بين الـ KDP والنظام الحاكم والقبائل والعشائر المختلفة قد دفع الـ KDP لتأييد الكثير من القبائل التي انضمت إلى التمرد، كما أنه انتهز الفرصة لتوسيع سلطاته ومحاولة قيادة التمرد وتغيير مساره نحو تحقيق الأهداف القومية للأكراد[١٧]. ومن اللافت للنظر أن هذا الامتزاج بين الدوافع القبلية والاقتصادية كان هو النمط المستمر لآليات عمل الحركة

الكردية. وأخيرًا فإن العامل الخارجي، وانشغال قاسم بمغامراته التوسعية في الكويت عام ١٩٦١، وصراعاته الإقليمية مع مصر الناصرية، كان دافعًا إضافيًا للأكراد من أجل انتهاز الفرصة. كما أن الـ KDP كان يعتقد أن التدخل البريطاني لإفساد مخططات قاسم في الكويت يمكن أن يتكرر في حالة الأكراد- برغم استثنائية حالة الكويت، وحتى بعد ثبوت عدم إمكانية هذا؛ فتح الـ KDP قنوات اتصال مع الولايات المتحدة الأمريكية من أجل دعم التمرد(١٨).

وبالرغم من أن الـ KDP قد فشل في حشد قوى المعارضة العراقية: القوميين والبعثيين والشيوعيين إلى جانب التمرد، حيث اعتبرت هذه القوى أن هذا التمرد يخدم مصالح القوى الرجعية والإمبريالية بالأساس، برغم هذا إلا أن ضرورات المصالح السياسية الآنية -في بلد فسيفسائي الطابع هش التكوين كالعراق- قد أدى إلى تحالف بين الـ KDP والبعثيين والناصريين الذين أطاحوا بنظام قاسم في ٨ فبراير ١٩٦٣ (١٩).

وكان التيار الرئيسي العام في صفوف البعثيين والناصريين (طرفا المعادلة السياسية التي تحكمت بالعراق طيلة الستينيات حتى انفراد البعث بالحكم منذ عام ١٩٦٨ وحتى الآن) على قناعة أن الأكراد- سواء عن عمد أو غير عمد -يلعبون دور حصان طروادة لصالح القوى الخارجية، سواء المنافسين الإقليميين: تركيا وإيران (أصحاب العلاقات الجيدة مع الغرب) أو شركات البترول العالمية الطامعة في بترول كركوك والموصل، أو القوى الغربية الإمبريالية، سواء الولايات المتحدة أو بريطانيا أو الاتحاد السوفييتي، وقد انضمت إسرائيل فيما بعد إلى هذه القائمة (٢٠). لذا فإن استجابة النظام للمطالب الكردية انطلقت دائمًا من هذا المنظور الذي يمنع استيعاب الأكراد داخل الدولة العراقية على قدم المساواة، ولكن هذه المرة من منطلق سياسي لا "عرقي / شوفيني" كما هو الحال في تركيا. وهكذا فإن مشروع الوحدة الثلاثية في القاهرة عام ١٩٦٣ لم يتضمن أية إشارة إلى الأكراد أو حقوقهم. وأخيرًا تم التوقيع على اتفاقية السلام في ١١ مارس ١٩٧٠، والتي صارت هي حجر الأساس في تحديد المطالب الكردية إزاء الحكومة العراقية في المستقبل القريب والبعيد.

وبالإضافة إلى مقررات إعلان البزاز حول إقرار اللغة الكردية كلغة رسمية ثانية لكل العراق ولغة أولى للتعليم في المناطق الكردية، وضمان الثقافة والتعليم الكردي، وبقاء مقاعد الإدارة والسلطة الرسمية في كردستان في يد المواطنين الأكراد، والتمثيل النسبي للأكراد داخل مؤسسات الدولة وخاصة التشريعية، فإن اتفاقية السلام قد تضمنت النص على أن يكون أحد نواب رئيس الجمهورية كردي، ويتم تعديل قوانين الحكم المحلي لتتوائم مع روح ومضمون الاتفاقية، وتعديل الدستور لينص صراحة على أن "الشعب العراقي يتكون من قوميتين: القومية العربية والقومية الكردية"، وتوحيد الأراضي التي تقطنها أغلبية كردية كوحدة واحدة للحكم الذاتي، وتخصيص صندوق خاص لدعم التنمية في كردستان (٢١).

وهنا فإن مشروع البزاز الذي شكل أساس اتفاقية ١٩٧٠، والذي قدمه رئيس الوزراء العراقي عبد الرحمن البزاز في ٢٩ يونيو ١٩٦٦، والذي يعد الأكراد بالاعتراف بقوميتهم داخل الدولة العراقية، وإقرار اللامركزية في إدارة المناطق الكردية، كان أكثر مبادرات الحكومة العراقية اقترابًا من المطالب الكردية.

وعلى المستوى الإقليمي فإن هذه التطورات شهدت اختراقا للقضية الكردية من الجارتين الرئيستين للعراق؛ فإيران الشاه اعتبرت أكراد العراق كمخلب قط أمام النفوذ السوفييتي في العراق بعد سقوط العهد الهاشمي. فبرغم الاعتراضات العراقية، دأبت طهران على تزويد الملا برزاني بما يقرب من ٢٠% من احتياجاته العسكرية واللوجستية والمالية، وفي المقابل أغلق برزاني كردستان العراقية أمام أكراد إيران المتشابكين مع نظام الشاه[٢٥]. والجارة الثانية كانت إسرائيل التي اهتمت بدعم الأقلية الكردية كجزء من سياستها الرامية إلى تدعيم الأقليات العرقية والدينية في الدول العربية الكبيرة من أجل إثارة القلاقل، وفي إطار هذا يتم التنسيق مع إيران الشاه الداعمة لأكراد العراق (دائمًا ما اهتمت إسرائيل بتوثيق علاقاتها مع الدول الطرفية على تخوم العالم العربي مثل: إيران وتركيا وأثيوبيا) ومع الولايات المتحدة الأمريكية، ومنظومتها الأمنية المنصبة على مقاومة النفوذ السوفيتي الشيوعي في المنطقة [٢٦]. وكانت العراق في نظر الغرب إحدى البؤر المحورية لهذا النفوذ منذ وصول قاسم للحكم على أنقاض الهاشميين عام ١٩٥٨.

وهنا يجب لنا أن نرصد بعض دلالات الحالة العراقية:

كانت العراق بعد ثورة ١٩٥٨ هي أول دولة تضم جزءًا من كردستان وتعترف دستوريًا بالحقوق الوطنية للشعب الكردي في إطار ثنائية التركيب للأمة والدولة العراقية.

وبشكل عام كانت حلقات النزاعات المتتالية بين الأكراد وحكومة بغداد تدور حول عدم ثقة الأكراد في تعهدات بغداد ووعودها - حتى المنصوص عليها في إطار دساتير ومعاهدات - بمنح الأكراد الحريات الثقافية والسياسية، حيث كانت الإجراءات العملية تسير قدمًا تجاه مزيد من مركزية الإدارة والحكم وعسكرة التعامل مع الأكراد، وهذا يرجع دومًا لضغوط قوية من تيارات عراقية عديدة تتشكك في النوايا الكردية، وتعتبر أن الحريات التي يطالب بها الأكراد هي تنازل عن الحقوق القومية للدولة العراقية لصالح جماعات فاسدة غير ممثلة للشعب الكردي (في ضوء التشرذم الكردي المستمر)، وتهدف في النهاية إلى تفتيت الوحدة العراقية. وكان العامل الخارجي سواء بريطانيا أو غيرها مهتمًا دومًا بتسيير دفة الأمور حسب مصالحه المتغيرة. كذلك كانت المصالح المباشرة الآنية للفصائل المختلفة داخل المعسكرين المتنازعين (القبائل بالنسبة للأكراد والتيارات القومية واليسارية والمحافظة في العراق) تعمل دومًا وراء الانتقال من نمط الاستقرار الاستسلامي إلى نمط التهييج والتفجير، ودائمًا ما جرى هذا على خلفية أزمة اقتصادية مستمرة بالنسبة لكردستان دعمتها

مخاطر الحرب العالمية الثانية والحروب الأهلية العديدة؛ مما جعل المناخ الشعبي في كردستان مهيأ دائمًا سواء لطلب التسوية لتحقيق الاستقرار كمدخل للتنمية،أو للتفجير والعنف كتعبير عن الغضب والإحباط(٢٧).

وهذا النمط للسياسة العراقية- الكردية كان هو السائد في العهد الهاشمي بحكوماته المتعددة ١٩٣٠-١٩٥٨،والذي شهد حركات الشيخ البرزنجي والحركات البرزانية الثلاث في الثلاثينيات والأربعينيات والعهد ما بعد الملكي، كما شهد أنظمة قومية وبعثية، وشهد حروبًا أهلية مستمرة مع الأكراد (٢٨). وكانت الرغبة الإقليمية والدولية لتثبيت الأوضاع في كردستان باتجاه معين سواء لمصلحة الحلفاء أو المحور أثناء الحرب العالمية الثانية، ولمصلحة الغرب أو الشرق أثناء الحرب الباردة، ولمصلحة حلف بغداد أو الحركة القومية العربية إبان الخمسينيات والستينيات. وهكذا كان الفاعل الخارجي سواء بالتأثير المباشر أو غير المباشر دائمًا حاضرًا وبقوة (٢٩).

وهنا لم تهتم الأطراف الدولية بتحقيق المطالب الوطنية الكردية؛ خوفا من إحداث اضطرابات مماثلة في صفوف أكراد تركيا وإيران، وهما حليفتان مهمتان للغرب في مواجهة المد القومي الثوري آنذاك، وتحسبًا لأية احتمالات لإعادة رسم خريطة المنطقة وتغيير الأوضاع القطرية والإقليمية الحالية التي استقرت عقب الحرب العالمية الأولى. وكان أي كلام عن حكم ذاتي للأكراد في شمال العراق كفيل بتعريض التكوين السياسي للعراق كدولة للخطر؛ وبالتالي تهديد الشرق العربي الذي تحتل العراق مكانا أساسيا فيه. إذن فإن هذه الأطراف كانت مهتمة فقط بإدامة الصراع الداخلي في البلاد وضمان استمرار إمكانات المقاومة والتمرد للحركة الكردية. وكان دعمها للحركة يدور في هذا الإطار بحيث لا يتجاوز ولا يقل عن حدود معينة. ولم تدرك الحركة الكردية هذه الحقائق، وتوهمت أنها بإمكانها الاعتماد على تحالفاتها الخارجية هذه لضمان النصر على بغداد.

ومن منتصف الستينيات تبلور الانشقاق في صفوف الحركة الكردية بين الملا برزاني وجناحه من جهة، والجناح الأكثر ثورية وتحديثا بقيادة جلال طالباني ومصطفى أحمد، وقد تنازع كلاهما على احتكار حق التفاوض والاتصال بحكومة البعث الجديدة كممثل شرعي ووحيد للأكراد، برغم علمهم بأن النظام البعثي في تياره الرئيسي، وإن كان مصرا على الوحدة والحكم المركزي، إلا أنه كان على استعداد لإبداء مزيد من المرونة والتسامح في شروط التسوية مع الأكراد، بغرض إنهاء المشكلة سلميا- بعد تعذر حلها عسكريا – ولكن وفق ا لشروط بغداد قبل أي طرف آخر، وهذا يستلزم المناورة والإلهاء من أجل كسب الوقت لتعزيز قوة النظام البعثي الجديد وسيطرته على مقاليد البلاد(٣٠). نقطة أخرى في هذا السياق هي تحسب النظام للقوة المنظمة للحركة الكردية، والتي أثبتت قدرتها على الصمود، والتي تجعلها مع الشيوعيين الشديدي التنظيم أيضا الخطر الأساسي على استقرار النظام من الناحية السياسية البحتة. لذا فإن فشل النظام في جذب الشيوعيين - لإصرارهم

على عودة الحريات المدنية - قد دفعه ناحية الأكراد كقوة سياسية مستقلة ذات تأثير بصرف النظر عن الإشكالية القومية للأكراد كجماعة قومية مستقلة(٣١). إذن فإقبال النظام الجديد على الأكراد يمكن تفسيره في سياق رغبة النظام في توسيع قاعدته السياسية التمثيلية ولو من الناحية الظاهرة، وهنا فاعتبار القوة والصراع على السلطة والنفوذ كان - ولازال - هو المحدد الرئيسي لعلاقات بغداد مع القضية الكردية.

وبرغم أن التقارب الأيديولوجي بين البعث وجناح طالباني - أحمد من ناحية السياق الاشتراكي للأهداف القومية؛ قد دفع النظام للميل إلى جانب هذا الجناح وتدعيمه عسكريًا ضد جناح برزاني، بل وإعلان التزام الحكومة في فبراير ١٩٦٩ بتنفيذ مقررات إعلان البزاز، إلا أن إدراك البعث للتفوق العددي والعسكري لبرزاني مقارنة بخصومه -والذي بدا عبر مواجهاتهم العسكرية في هذه الفترة، بالإضافة إلى العلاقات الوثيقة التي ربطت بين برزاني ونظام الشاه في إيران؛ والتي تصاعد التوتر معها عقب إعلان طهران لنقض تحديد حدود شط العرب الذي تم في ١٩٣٧ لصالح اعتبار المنطقة مجرى مائي دولي(٣٢)، وتحول كردستان في نهاية الستينيات لتصير مسرحًا لحرب بالوكالة (بمفاهيم الحرب الباردة) بين العراق داعمة لجناح طالباني - أحمد وإيران داعمة لبرزاني بمساعدة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، كل هذه العوامل قد دفعت النظام دفعًا نحو التفاوض مباشرة مع برزاني كحل محتم لتحييد إيران والشيوعيين وإنهاء الصراع الكردي، بل وتحييد المصالح الاقتصادية الدولية الخاصة بالنفط (حقول كركوك هي إحدى بؤر الصراع بين الأكراد وبغداد)، والتي أبدت استياءها - عبر شركة البترول العراقية المملوكة لبريطانيا عند تفجير منشآت البترول في كركوك في النصف الأول من عام ١٩٦٩(٣٣).

وبرغم التوجهات اليسارية للحزب الديموقراطي الكردستاني، ومحاولاته المستمرة لكسب ود الاتحاد السوفييتي والحزب الشيوعي العراقي (المرتبط تاريخيًا بأكراد العراق)، إلا أن الرؤية الاستراتيجية العامة لموسكو ورغبتها في تعزيز نظام حكم يكون مواليًا لها أو على أقل غير موالٍ للغرب في أقرب دولة عربية إلى حدوده ألا وهي العراق -كحلقة مهمة في بناء النفوذ السوفييتي في الشرق الأوسط وخصوصًا مع تصاعد الخلافات مع مصر الناصرية وابتعاد الأخيرة عن موالاة السوفييت، بالإضافة إلى الفوران الدائم وعدم استقرار الأوضاع في سوريا- لهذا قام السوفييت وبالتالى الحزب الشيوعى العراقي بتأييد نظام عبد الكريم قاسم في حربه ضد الأكراد (١٩٦١ - ١٩٦٣)(٣٣).

وكانت اتفاقية ١٩٧٠ أهم محاولة سياسية من جانب الحكومة العراقية في مجال تناول المسألة الكردية تناولاً يؤدى إلى حل سلمي عادل ودائم، وقد ارتكز مضمونها على ربط ثلاث حقائق أساسية بعضها ببعض، وهي: الحفاظ على وحدة العراق، وتأكيد الحقوق القومية للأكراد، والاعتراف

بالحركة القومية الكردية.

ولكن انهارت اتفاقية ١٩٧٠، ومشروع نظام الحكم الذاتي الذي تبلور في شكل قانون عام ١٩٧٤؛ نتيجة لتنازع الطرفين حول تحديد الأراضي التي تتمتع بالحكم الذاتي وسياسة التعريب وأساس تحديد الإقليم الكردى، وهل يكون "الأرض" أم "الشعب" (وهذا له دلالاته بخصوص موقف كركوك الغنية بالنفط غير ذات الأغلبية الكردية). وكل من الطرفين كان له تحفظاته؛ فالحكومة العراقية كانت غير راضية عن محاولة الحزب الديموقراطي الكردستاني إعطاء الحل السلمي طابع الانتصار وفرض الحل؛ لا طابع الوفاق الوطني الديموقراطي، بالإضافة إلى سياسة العلاقات الخارجية التي تقيمها الحركة الكردية بالدول الأجنبية - مثل إيران - مما يشكل ضربًا للوحدة الوطنية والأمن القومي العراقي، وأخيرًا فإن هيمنة النخبة العسكرية على قيادة الحركة الكردية سيدفع بها بعيدًا عن التزاماتها وتعهداتها ونحو التطرف والتشدد في النظر والحركة(٣٤). أما الحزب الديموقراطي فلم يكن راضيًا على قيام بغداد بتعليق تمتع الشعب الكردي بحقوقه القومية على بعض القيود التي لم يتفق عليها كوجوب إيمان الأكراد بأن العراق جزء من الوطن العربي، والشعب العراقي بأكراده وعربه جزء من الأمة العربية (لاحظ هنا التجاهل التام لفكرة جامعة إسلامية لكلا الشعبين تحت نطاق أوسع)، بالإضافة إلى احتكار حزب البعث ومجلس قيادة الثورة للإجراءات والقرارات السياسية المهمة المتعلقة بمستقبل البلاد بمعزل عن باقي القوى الوطنية في العراق.

وقد أدى هذا إلى عدم الالتزام بما اتفق عليه بشأن مشاركة الأكراد في الحكم والسلطة تشريعيًا وتنفيذيًا، والسلطة الممنوحة للإدارة الكردية في تخصيص نسب المناطق الكردية من الميزانية العامة، وموازنة التخطيط للتنمية العامة في الدولة وعائدات البترول. وأخيرًا فإن الحزب الديموقراطي لم يتقبل سياسة بغداد الهادفة إلى إزالة قوى كردية كثيرة وتسفير وطرد الألوف من الأكراد في المناطق المختلفة، مما اعتبر بداية لسياسة تهجير على غرار النمط التركي، وهذا تم تعزيزه بشعار التعريب وسياساته والتباطؤ في نشر الثقافة واللغة الكردية في كردستان، الذي وجد آذانًا صاغية في دوائر القرار والرأي العام في بغداد طوال الفترة الانتقالية (١٩٧٠ ـ ١٩٧٤) (٣٥).

وقد جاءت النهاية الحاسمة للتمرد الكردي الذي شن ضد هذه الاوضاع بدعم إيراني مع توقيع اتفاقية الجزائر ١٩٧٥ لتسوية الخلافات العراقية الإيرانية، ووقف الدعم الإيراني للحركة الكردية العراقية في مقابل تسليم العراق بمطالب إيران في شط العرب (بعدما تلاشت تقريبًا دواعي مقاومة النفوذ السوفييتي باستخدام الورقة الكردية في ظل بداية محاولات التقارب بين واشنطن وبغداد وتدخل الأولى في المفاوضات التمهيدية لاتفاقية الجزائر). على غرار معاهدة أرضروم التي عقدت سنة ١٨٤٧؛ لتسوية الاضطرابات التي شنتها العشائر والأقوام المسلحة (من ضمنها الأكراد) على الحدود بين طرفي المعاهدة: الدولة الفارسية القاجارية والدولة العثمانية(٣٦). وكانت النتيجة انتشار

الأكراد في حربهم الخامسة ضد النظام العراقي في مايو ١٩٧٥ بعد شهرين فقط من اتفاقية الجزائر. وهكذا فمرة أخرى يتحدد المصير الكردي وفقًا للعبة التوازنات الإقليمية والدولية المرتبطة فعلاً وتأثيرًا بديناميكيات السياسة المحلية التي استطاع العراق عبرها إبطال شبكة التحالفات الخارجية للـ KDP.

وقد وصل التدخل الأجنبي ذروته ـ في حالة أكراد العراق- عقب انتهاء حرب الخليج الثانية في نهاية فبراير ١٩٩١، حين قامت انتفاضات شعبية في شمال وجنوب العراق في الأسبوع الأول من مارس؛ مما استدعى تدخل الجيش العراقي لقمع هذه الانتفاضات؛ مما أدى إلى فرار حوالي نصف مليون كردي عبر الحدود التركية والإيرانية(٣٧). وكرد فعل وتحت ضغوط التحالف الدولي الذي قاد الحرب؛ أصدر مجلس الأمن قراره رقم ٦٨٨ في ٥ أبريل ١٩٩١ الذي يلزم العراق بوقف قمع الأكراد في الشمال وتسهيل إمدادهم بالمعونات الإنسانية. وفي اليوم التالي ظهرت الولايات المتحدة مباشرة على الساحة حين أعلنت أن منطقة آمنة سوف تقام في شمال العراق قرب الحدود التركية، وأوجبت على القوات العسكرية العراقية الانسحاب إلى ما لا يقل عن ٢٥ ميلاً جنوب الحدود التركية، وإعلان كل المنطقة الواقعة شمال خط عرض ٣٦° منطقة محرمة على الطيران العراقي. وقد تزامن هذا مع إجراء مماثل في جنوب العراق(٣٨). ولاحقًا في ٧ أبريل تقرر البدء في عملية (Provide Comfort) ؛ لتقديم المعونات إلى الأكراد في إطار شرعية دولية جديدة أعطت للنظام الدولي الحق في التدخل في الشئون الداخلية لبعض الدول لأغراض إنسانية، مثل الصومال (في واقع الأمر فإن تفويض النظام الدولي كان يعني تفويض الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا بالوكالة)(٣٩).

وقد منحت هذه الظروف الفرصة للتجربة الكردية الديموقراطية أن تخطو خطوات واسعة إلى الأمام، وتم تشكيل برلمان كردي جديد (٥٠ مقعدًا للحزب الديموقراطي الكردستاني بزعامة مسعود البرزاني، و٥٠ مقعدًا للاتحاد الوطني الكردستاني، و٥ مقاعد للآشوريين) عقب الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ١٩٩٢/٥/١٩، وأعقبته حكومة وحدة وطنية. وقد جدد كل من البرلمان والحكومة ـ في ظل غياب سيطرة بغداد إثر انسحاب قوات وموظفي الحكومة العراقية في أكتوبر ١٩٩١- إعلان حقوق الشعب الكردي في "تقرير المصير، والصيغة السياسية التي تحكم كردستان العراق، والعلاقات القانونية مع الحكومة العراقية المركزية وفق نظام فيدرالي على مستوى العراق بأكمله، يخضع لنظام ديموقراطي برلماني يحترم التعددية السياسية وحقوق الإنسان والمعاهدات الدولية" (٤٠).

وبرغم احتمالات الحياة الديموقراطية الهادئة إلا أنه بدءًا من مايو ١٩٩٤ اندلعت الخلافات والاشتباكات السياسية والعسكرية بين الحزبين الكبيرين الـ KDP والـPUK ؛ مما أحدث خسائر جسيمة بلغت مئات القتلى. وقد شهدت هذه المعارك تدخلات خارجية شديدة الفعالية؛ فحين حقق

الاتحاد الوطني الكردستاني انتصارات عسكرية كنتيجة للدعم الإيراني الفعال؛ هب النظام العراقي لإحداث نوع من التوازن وتوفير المساعدة الضخمة المباشرة للحزب الديموقراطي الكردستاني، مما مكن الأخير من الانتصار على الـ PUK في نهاية الأمر في سبتمبر ١٩٩٦، وفرض قيادة واحدة على كل أراضي الأكراد في شمال العراق مع البدء في إعادة الحياة البرلمانية والسياسية الطبيعية منذ ١٩٩٦/٩/١٦. وقد توازى هذا مع قرار بغداد برفع الحصار الاقتصادي الذي كانت تفرضه على المناطق الكردية وإعلان العفو العام عن المعارضين الأكراد والاعتراف بحكومة الـ KDP كحكومة شرعية للأكراد[٤١].

وكان التدخل الأمريكي العسكري في إطار عملية ضربة الصحراء؛ لتوجيه ضربة مباشرة إلى مواقع الدفاع الجوي العراقي في ٤ سبتمبر ١٩٩٦ إبان انشغال بغداد بتوجيه جيوشها إلى الشمال[٤٢]. وكان الهدف الأمريكي هنا يهتم جزئيًا بتقليص فعالية الدور العراقي في تحديد مسار الإشكالية الكردية [٤٣]. ومن ناحية أخرى فإنها – أى الولايات المتحدة- لم تعترض على المخططات التركية لإقامة شريط أمني على الحدود التركية مع العراق.

هذا، وقد تحولت كردستان العراقية إلى مسرح لمحاور الاستقطابات في المنطقة. ففي مقابل إصرار إيران على دعم طالباني والـ PUK ، والترتيب لعودته مرة أخرى إلى ساحة الصراع (مع تأكيد حرصها على وحدة العراق). كان كلٌ من تركيا والعراق حريصين على دعم الطرف الآخر: KDP. تركيا كانت راغبة في ضمان حقوق الأقلية التركمانية في شمال العراق وضمان وقف أية مساعدة محتملة لحزب العمال الكردستاني في تركيا عبر التحالف مع الـ KDP، أما العراق فكان راغبًا في إبعاد النفوذ الإيراني أولاً، وإعادة ورقة الـ KDP مرة أخرى إلى أيديهم بدلاً من تركيا المسارعة إلى عقد سلسلة حوارات كردية – كردية، كردية – عراقية، كردية – أمريكية[٤٤]. وأخيرًا فإن بغداد -في ظروف الحصار الدولي والمواجهة مع الغرب- كانت مهتمة بضمان الأمن واستتباب النظام ووحدة القيادة في شمال العراق؛ ولذا لجأت بغداد إلى خطاب للتهدئة يعدد التنازلات التي منحها العراق للقضية الكردية بالمقارنة مع باقي الدول، ويركز على إمكانية التنسيق مع تركيا لتحقيق التنمية الاقتصادية في المناطق الكردية في كلتا الدولتين، ويؤكد ضمنًا على الدور العراقي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية ضمان استقرار شماله[٤٥]. ولاحقًا مع عودة الـ PUK إلى سابق نفوذه ومناطقه في أكتوبر ١٩٩٦ بدعم من إيران؛ ركزت بغداد على محاولة جذب الفصيلين الكرديين للحوار مع الحكومة المركزية وترك لعبة التحالفات مع الدول الأجنبية التي لن تسهم إلا في زعزعة الاستقرار في كردستان بشكل خاص، وفي العراق بشكل عام. وقد لقى هذا الاتجاه استجابة من بعض القوى الدولية كروسيا[٤٦].

وكان اتفاق أنقرة فى ٣٠/ ٣١ أكتوبر ١٩٩٦م تتويجًا لجهود دول الحلفاء وعلى رأسها الولايات

المتحدة وبريطانيا وتركيا للوصول إلى مرجعية للتسوية بين الفصيلين الكرديين في العـراق. وكـان أهم ما في هذه الاتفاقية هو النص على ضرورة اعتبار المصالح الأمنية المشروعة لتركيـا وغيرهـا من القوى الإقليمية البند (٣)، بالإضافة إلى ظهور ملامح بناء مشروع دولي إقليمي (أنجلـو أمريكـي ـ تركي) في كردستان العراقية [٤٧]. وهذا المشروع إلى جانب تهميشه لدور العراق (النص صراحة في البند (٤) من الاتفاق على استبعاد القوات العراقية من كردستان)، فإنـه يمنـح صلاحيـات كثيرة لتركيا. فهناك إدارة كرديـة مؤقتـة منتخبـة ستتولى الإشراف علـى كردستان بمشاركة الآشـوريين والتركمان (ذكر التركمان لأول مرة في الشأن الكردي ولو كمراقبين هو نقطة إضافية لتركيـا) البنـد (١٨) [٤٨]. أيضًا فإن هناك هيئة للرقابة مقرها في أنقرة بمشاركة ممثلين للولايات المتحدة وبريطانيا وتركيا والـ KDP والـ PUK منوط بها مراقبة تنفيذ اتفاق أنقرة واحتكار شـرعية هـذه المراقبـة بعيدًا عن سلطة أي طرف آخر كإيران مثلاً، أو أية منظمة دولية أو إقليمية كالأمم المتحدة أو جامعة الدول العربية. والأهم أنه يحرم العراق من ممارسـة سيادته علـى شـماله. رغـم الإقـرار الظـاهري بوحـدة أراضيه [٤٩]

ومن ناحية أخرى فإن نمط الارتباط المزدوج ـ بين أكراد العراق والقوى الدولية والإقليمية مـعًا كان جليًا في تأكيد برزاني وطالباني المستمر لتركيا أن اتفاق واشنطن وغيره من الاتفاقيات المحتمل إبرامها ستحظر تقديم أية مساعدة لنشاط حزب العمال الكردستاني، وأن الصيغة الفيدرالية المقترحـة لحل المشكلة الكردية لا تعني إقامة الدولة الكردية المستقلة (والتي ستعد ضربة ضد تركيا) بل إقرارًا للحكم الذاتي داخـل العـراق الموحـد [٥٠]. وكمـا جـاء علـى لسـان مسعود البرزاني " نؤكـد أن لفظـة فيدرالية الواردة في اتفاق واشنطن ليست موجهة ضـد تركيـا ولا تحمـل مفهومًا سياسيًا؛ لأننـا نريد عراقًا موحدًا قويًا وديمقراطيًا، لأننا عراقيون" [٥١].

وتبدو الحالة العراقية كإحدى أقرب الحالات لظـهور الدولـة الكرديـة المستقلة بدعـم مباشـر مـن القـوى الدوليـة وعلـى رأسـها الولايـات المتحدة فـي ظـل استمرار صراعـها مـع النظـام العراقـي، ومصلحتها المباشرة لإدامة الوضع الأمني المتفجر في المنطقة، كباعث دائـم للوجـود الأمريكـي فـي المنطقة؛ لتحقيق الاستقرار ظاهريًا وضمان أمن البترول فعليًا. وعلى هذا الأساس وفـي ضـوء قـدرة نظام صدام حسين على ضبط سيطرته على البلاد فإن سيناريو بلقنة العراق قد يبدو خيارًا مطروحًـا، خصوصًا مع احتمالات نجاح الإدارة الكردية الحالية في شمال العراق في ضمان أمنها والحفاظ على استقرار ووضع أسس اقتصادها المستقل كحكومة إقليمية، وهذا يستلزم وحدة الصف الكردي. مما قد يفسر السعي الأمريكي نحو إيجاد نهج تفاهم بين كل الفئات والأحزاب الكرديـة بـالتوازي مـع وضـع ترتيبات مشروطة لدول الجوار الموالية للغرب وبالأخص تركيـا. ومـن ناحيـة أخرى فـإن سـيناريو البلقنة قد يجد دافعًا إضافيًا في حالة تدهور الأوضاع الاقتصادية في العراق في وضع الحصار، ومـا ينتج عنه من اضطرابات جماهيرية وأعمال عنف وفوضى على مستوى البلاد تدفع لانـهيار السـلطة

المركزية [٥٢].

وبالرغم من التحالف البادي بين الاتحاد الوطني الكردستاني (PUK) والمربع الإسلامي -الذي يشمل إيران والتيارات الإسلامية الكردية؛ إلا أن الاتجاه القومي الكردي بشكل عام يرى أن القضية الكردية تاريخيًا وفعليًا ظلت مهملة من جانب العرب والمسلمين؛ لذا كان انفتاحه نحو الغرب الذي يدين له بالحماية الدولية منذ نهاية حرب الخليج الثانية ١٩٩١، وبرعاية اتفاقات الصلح بين الطرفين الكرديين الرئيسيين، وكان آخرها اتفاق واشنطن في سبتمبر ١٩٩٨.[٥٣]

وكما أن أنقرة مازالت مهتمة بالتحالف مع أكراد العراق ؛ لتبقى فاعلة في قرارات الدولة الكردية المستقبلية في شمال العراق، ولاحتواء أي تطورات مؤثرة على الحركة الكردية القومية في تركيا، ولضمان حقوق التركمان في شمال العراق، ولتأمين خطوط النفط العراقية والتبادل التجاري مع العراق؛ فإن أكراد العراق لهم اهتمامات متبادلة بدعم العلاقات مع تركيا بالرغم من سياستها القمعية السافرة تجاه أكراد تركيا كمنفذ وحيد للغرب بين جيرانهم جميعًا، وكضلع مهم في المثلث الاستراتيجي (تركيا – إسرائيل – الولايات المتحدة) الذي يتجه قدمًا نحو الهيمنة على المنطقة[٥٤]. وهذا التصور قد يفسر سعى إيران المحموم لمعارضة هذا السيناريو؛ لخوفها من أن تستغل إسرائيل الدولة الكردية كقاعدة إطلاق تمنع إيران من أن تنافس إسرائيل في امتلاك الأسلحة النووية ومن أن تغير الموازين الاستراتيجية في المنطقة. إضافة إلى خوفها من أن تستعمل الدولة الكردية كأداة قوية في يد الغرب لضرب أى حركات إسلامية متنامية، وخاصة إذا ما راعينا انتشارها المتسارع وبالذات في القارة الآسيوية بشكل يهدد المصالح الغربية حسب رؤية خطاب ما بعد الحرب الباردة الجاري بلورته في دوائر صنع القرار العالمية[٥٥].

والمفارقة في هذا الصدد أن تركيا؛ الظاهرة دومًا أنها تلعب دور اللاعب المهاجم في الأزمات الكردية داخل العراق إلا أنها أيضًا ستكون الخاسر الأكبر بعد العراق مباشرة في حالة ظهور دولة كردية في العراق. لأن هذا سيكون له قوة دفع كبيرة لأكراد تركيا قد تؤدى إلى سلخ ربع سكان تركيا وأكثر من ثلث مساحة البلاد، وبالتالي تمزق الدولة التركية؛ لذا فهي حريصة على ضبط الأمور دائمًا في يدها لإجهاض أية محاولات لمشاريع الدولة الكردية المستقلة [٥٦]. فهي تبدو أقرب إلى أهداف النظام العراقي في هذا الصدد، والساعية إلى عودة الحكومة العراقية لملء الفراغ السياسي للوصول لتفاهم مع الأكراد يضمن حقوقهم تحت سقف الحكم الذاتي .

ومن المفارقة أيضًا أن هذا الخيار هو قريب من دعوة الكثير من قوى المعارضة العراقية لإقامة عراق ديموقراطي فيدرالي دستوري يكفل حقوق متساوية لجميع مواطنيه من جميع العرقيات والأديان، تلك الدعوة التي تبلورت في مشروع تمهيدي ناقشته الدوائر الكردية مع بعض قوى

المعارضة العراقية عام ١٩٩٢ (٥٧).

لهذا وبعد أن بينا رغبة الكثير من القوى الدولية في دعم الحركة الكردية العراقية في مطالبها، فيجب أن نشير إلى حرص هذه القوى على وضع سقف للطموح الكردي مشروط بعدم قيام دولة منفصلة للأكراد في العراق قد تشكل عامل جذب لبقية الأكراد في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وأوروبا؛ وبالتالي فقد تتحول هذه الدولة إلى قوة إقليمية ذات كثافة سكانية وثروة نفطية ومعدنية وافرة مما قد يهدد الاستقرار الچيوستراتيچي في المنطقة (٥٨).

وإذا كانت تركيا هي الطرف المهاجم في حالة الدولة الكردية المزمع إنشاؤها في العراق، فإن إيران هي الطرف المدافع الذي يتحمل نتائج الصراعات في كردستان العراقية والحروب الداخلية أو الخارجية للعراق بإيواء آلاف اللاجئين على أراضيها. وبرغم ضعف التشكيلات السياسية لأكراد إيران كمًا وكيفًا إلا أن إيران لا تقر بحق تقرير المصير للأكراد، سواء عبر الحكم الذاتي أو أي شكل من أشكال الفيدرالية (٥٩). ولعل مشروع الدولة الكردية المستقلة في العراق تحت حماية الولايات المتحدة يعيد إلى أذهان الإيرانيين أصداء جمهورية مهاباد الكردية التي تأسست تحت رعاية السوفييت في الأربعينيات. لهذا كما هو بادي تحرص إيران دائمًا أن تكون داخل لعبة الحسابات الكردية كشريك أساسي له حق التوقيع على أي مخطط للمستقبل الكردي، وذلك عبر الدعم السياسي والعسكري والاقتصادي للكثير من القوى الكردية العراقية في صراعاتها الداخلية، وأهمها بالطبع الاتحاد الوطني الكردستاني إلى جانب الحركات الإسلامية، مثل الحركة الإسلامية بزعامة الشيخ عثمان بن عبد العزيز، وحزب الله الكردي. (٦٠)

وتعد إيران هي أكثر الفواعل إحساسًا بالارتباط بين القضية الكردية والاختراق الأمريكي - الصهيوني للمنطقة بغرض السيطرة على منطقة الخليج النفطية والقضاء على استقلالية القرار السياسي لإيران التي أصبحت رمزًا للقوى الإسلامية.

ونفس المخاوف تراود سوريا المهمومة دومًا بهاجس أن تجد نفسها بين فكي كماشة الاحتواء والحصار الاستراتيچي من المثلث الذي يضم تركيا وإسرائيل والدولة الكردية في العراق؛ مما سيشكل ضغوطًا عليها لا تستطيع تحملها في ظل أعباء مواجهتها الطويلة الأمد مع إسرائيل، التي ستتحرك في الصراع بشكل أكثر فاعلية وقوة اعتمادًا على دعم تركيا والأكراد الموالين للولايات المتحدة (٦١). بالإضافة إلى هذا فإن الورقة الكردية يمكن أن تستغل في حرب المياه الدائرة بين سوريا وتركيا لتحكم الأخيرة في منابع المياه – الواقعة تحديدًا في كردستان التركية – المتجهة إلى سوريا وأيضًا إلى العراق (٧٢). إذن فمخاوف السوريين من الأعباء الاستراتيچية والسياسية والاقتصادية لفكرة الدولة الكردية المستقلة، بالإضافة إلى احتمال تغيير الحدود الجغرافية لسوريا مع العراق وتركيا كفيلة بدفع دمشق إلى التحرك السياسي والدبلوماسي في إطار الأمن والمصلحة العامة

لدول الجوار الكردي، معلنة بشكل دائم موقفها الرافض لحق تقرير المصير للأكراد، ونتائجه من تقسيم للعراق وتهديد لأمن واستقرار سوريا وغيرها من بلدان المنطقة [٦٣]. وبالرغم من عدم تدخلها المباشر في الصراعات الكردية في العراق كما فعلت تركيا وإيران إلا أن صوتها كان واضحاً على الصعيد الدبلوماسي والسياسي[٦٤].

***

الحالة التركية:

من بين حوالي ٣٥ ـ ٤٠ مليون كردي يعيشون على مساحة تقدر بـ٥٠٠,٠٠٠ كيلو متر مربع؛ تعد كردستان التركية هي أكبر أجزاء كردستان من حيث عدد السكان والمساحة[١]. فعلى امتداد ٢٣٠,٠٠٠ كيلو متر مربع (ما يقرب من ٣٠% من إجمالي مساحة تركيا) يعيش حوالي ٢٠ مليون كردي (أيضًا ما يقرب من ٣٠% من إجمالي عدد السكان)[٢]. وفي هذا السياق فإن الباحث قد يتساءل عن مدى انطباق مصطلح "الأقلية" على الحالة الكردية، وذلك إذا ما راعينا أن باقي سكان تركيا والذين يتجاوز عددهم ضعف عدد الأكراد بنسبة بسيطة يشكلون خليطًا من الأعراق والقوميات المختلفة أقرب إلى "فسيفساء عرقية" مكونة من (أتراك - عرب - جركس - يونان - يهود - أرمن - لاز - جورجيين وجماعات أخرى) وإن كانت محكومة بسيادة العنصر التركي[٣]. لذا فإنه من الخطأ مفاهيمياً أن نعتبر أكراد تركيا أقلية داخل دولة قومية؛ وذلك لعدم وجود الأغلبية العرقية واللغوية التي تستند إليها مثل هذه الدولة عادة، وذلك بغض النظر عن سياسات التذويب الثقافي بالقوة التي فرضها المشروع الكمالي منذ البداية. وهذا يتفق مع حقيقة أن معدل النمو السكاني في كردستان يتفوق على متوسط معدل النمو في تركيا، وإن كانت الكثافة السكانية في كردستان منخفضة مقارنة بباقي تركيا (باستثناء غرب كردستان)؛ نتيجة لسياسات التهجير القسرى وزيادة معدلات الهجرة والحضرية[٤].

وكردستان التركية تحتل الجنوب الشرقي من البلاد من جبال طوروس وخليج الإسكندرونه في الغرب، إلى الحدود الإيرانية والأرمينية في الشرق، والحدود مع سوريا والعراق في الجنوب، وأخيرا يفصلها عن باقي أراضي تركيا جبال بونتيك من الشمال[٥].

والتركيب الديني لأكراد تركيا يتسم بالاتساق الداخلي والتماثل مع مثيله في العراق وإيران وسوريا، فما يقرب من ٩٩% من الأكراد مسلمون، والباقي موزعون بين الآشورية المسيحية والنسطورية واليزيدية[٦]. وعلى الصعيد المذهبي فالأغلبية الساحقة هم سنة شافعية، بالإضافة إلى بضع مئات من الألوف الذي ينتمون إلى المذهب الشيعي العلوي، ويقطنون في دير سم وماراس والأزيج[٧].

ويجب أن يضع الباحث سياسات الدولة التركية تجاه الأكراد كأقلية عرقية في إطار هيمنة الأيديولوجية الأتاتوركية أو الكمالية على مشروع الدولة التركية الحديثة منذ إنشائها. وهذه الأيديولوجية الشوفينية القومية ترتكز على التعظيم المبالغ فيه للأمة التركية بمفهومها العرقي واللغوي، والمركزية المفرطة لثقافة ولغة وتقاليد وأعراف هذه الأمة في بناء منظور الدولة وسياستها(٨). وهذا "الاستعلاء القومي" يستتبع التهوين والتحقير من شأن الآخر العرقي واللغوي والحط من ثقافته ولغته ومصلحته وتراثه؛ وبالتالي نزع المشروعية عن مصالحه ورغباته الوطنية والقومية(٩). وهذا يؤدى إلى هيكلة علاقات الدولة الشوفينية بالأقليات التي تخضع لسيطرتها عبر بعدين: البعد الأول هو إعادة تشكيل المفاهيم الخاصة بوضع الأقلية وفقاً لأساطير ورؤى وأفكار ومصالح الدولة الشوفينية دون أي اعتبار لأي رؤى مغايرة بما فيها رؤية الأقلية ذاتها(١٠). وهنا على سبيل المثال فالأكراد ليسوا أكراداً حتى وإن ادعوا ذلك، بل هم "أتراك الجبال" المتخلفون المتمردون(١١)، ومن ناحية أخرى فإن قمع الدولة العنيف ضد الأكراد تم تقديمه إلى الغرب في صورة إجراءات مشروعة لقمع الحركة التي هي في الأساس حركة دينية رجعية تسعى إلى إعادة تكوين الخلافة الإسلامية والدولة العثمانية بكل مدلولاتها وانعكاساتهما السلبية في العقل والخيال الغربي(١٢).

وقد استلزم هذا فرض روح دائمة من العسكرة للثقافة والسياسة والمجتمع في معاملة الأكراد، هذه العسكرة ضرورية، لتحويل القومية التركية الوليدة من قومية مدافعة إلى قومية هجومية شرسة عدوانية كما أسلفنا، وخصوصًا في ظل هشاشة إجراءات التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية ومحدودية الطبقة السياسية المؤيدة للنظام الجديد والمحصورة في البورجوازية - والبيروقراطية- العسكرية(١٣).

وهكذا كانت الفترة من ١٩٢٥ وحتى ١٩٣٩ على الأقل هي مرحلة صب حمم القمع والإبادة والتطهير ضد الأكراد؛ العدو الوحيد الممكن في ضوء أن الدول المحيطة بتركيا كانت إما محميات بريطانية وفرنسية، وإما دول قوية بذاتها كالاتحاد السوفييتي؛ مع حملة إعلامية مكثفة للدعاية لهذه الأعمال كنوع من الردع لأية معارضة ليبرالية أو يسارية محتملة للنظام الجديد(١٤). وهذا الطابع الكولونيالي المتوحش لحرب الحكومة ضد الأكراد لم يوجد إلا في الحالة التركية، نظراً لخصوصية الأنساق السياسية والعوامل الأيديولوجية التي حددت هذا.

وفي مواجهة انتفاضات الأكراد المتتالية تجاه ترتيبات معاهدة لوزان ١٩٢٣ (وأهمها انتفاضة الشيخ سعيد عام ١٩٢٥، وانتفاضة أرارات ١٩٢٧-١٩٣١) اتبعت الحكومة التركية سياسة منهجية للقمع والإبادة والاستئصال والاستيعاب قائمة على أربع ركائز أساسية.

١- رفض الحقوق القومية للشعب الكردى كجماعة عرقية ولغوية مميزة؛ وذلك بترسيخ مفهوم

أن الأكراد هم الأتراك الذين نزحوا من السهول إلى الجبال مـن قـرون عديدة؛ وبالتـالي تخلفوا عـن المسار الحضاري العام للشعب التركي. وبالإضافة إلى هـذا فـإن اللغـة الكرديـة ليسـت لغـة بـالمعنى المفهوم، بل هي أقرب إلى إحدى اللهجات المتخلفة للغة التركية.

٢- سحق أي تحرك سياسي كردي ومحاولة دمج الأكراد بالقوة عن طريق الإجراءات البوليسية والقانونية والإدارية القمعية. وقد تجلى هذا عبر إصدار سلسلة قوانين مثل القانون رقم ٥٧٨ الصادر في مارس ١٩٢٥، والذي منح السلطات صلاحيات واسعة لنـزع سلاح الأكراد وحظر صحفـهم ومحاربة نشاطاتهم تحت مسمى الحفاظ على النظام القائم.

٣- إعادة توطين الأكراد في مناطق أخرى خـارج كردسـتان، مـع تـهجير الأتـراك إلـى المنـاطق الكردية، في إطار عمليات واسعة للهندسة السكانية التي ترمى إلى تمييع المسألة الكردية، وذلك عبر سلسلة من القوانين والإجراءات.

٤- العمـل علـى ضمـان التخلـف الاقتصـادي لـهذه المنطقـة، وذلـك بإهمالـها فـي خطـط التنميــة وجعلها مشروطة بالتتريك الشامل، بالإضافة إلى تعسف الجهاز الإداري والبيروقراطي للدولة تجاه مواطني كردستان من الأكراد[١٥].

وهنـا نجـد أن هنـاك محددين أساسيين لاتجـاه النظـام التركي لإبقـاء حالـة التخلـف الاجتمـاعى واللامركزية الإدارية فـي كردسـتان حتـى الثمانينيـات، أولاً هنـاك الرغبـة فـي إبقـاء السيطرة علـى جماهير الفلاحيـن الأكـراد فـي يـد الأغـوات كوسـطاء وحيدين بيـن الفلاحين والمجتمـع والحكومـة التركية؛ وبالتالي فهم المتحكمـون فـي الخدمـات والإدارة ومسـتلزمات الزراعـة، وهـؤلاء الأغـوات بدورهم اتجهت مصـلحتهم نـحو الاندماج في مؤسسة الحكم التركية؛ وبالتالي إجـهاض أي نزعـات أو حركات انفصالية بين الأكراد[١٦]. وثانيا سيؤدى هؤلاء الأغوات دور اللجان المحلية لتعبئة الفلاحيـن لصالح الأحزاب التركية المتنافسة في إطار نظام حزبي يتسم بالسيولة وعدم الاستقرار[١٧]. غـير أن مجمل عملية التنمية والتحديث في تركيا قد خلقت حركة هجرة واسعة للأكراد إلى غـرب الأنـاضول أقوى من سابقاتها إبان الترحيل القسري خلال تمردات ١٩٣٠؛ مما ساهم فـي تغيير البنيـة التقليديـة للأقلية الكردية فـي تركيـا وتعزيـز النزعـات الانفصاليـة والثوريـة فـي صفوفـها[١٨]. وهـذا أدى إلـى تغييرات هيكلية في سياسة النظام تجاه المشكلة الكردية.

وكانت المسألة الكردية دائمًا في قلب العمليـة السياسـية التركيـة، والتحليل التـاريخي يكشـف لنـا توازي تطور أنماط التحالفات السياسية للأكراد مع التطور الاجتماعي للأكراد. ففـي مواجهـة هيمنـة اليمين علـى السياسـة التركيـة فـي الخمسـينيات وأوائـل السـتينيات، والـذي أفرز خطابًـا عنصريًـا استئصاليًا فجًا إزاء المسألة الكردية في دوائر الرأي العام وصناعة القرار، يمكن لنا أن نرصد تحولاً

ملحوظاً من الأكراد تجاه اليسار التركي الذي كان ينمو بسرعة ملحوظة في هذا الوقت.

وقد تزامن هذا التحول التاريخي مع الزخم الذي اكتسبه اليسار التركي ومتطلباته في الستينيات والسبعينيات(١٩) . وقد نجحت المنظمات اليسارية الكردية في تدعيم الخطاب اليساري التركي بدعوى واضحة لمنح الحقوق السياسية والحريات المدنية والحقوق الثقافية للشعب الكردي، جنبًا إلى جنب مع الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي(٢٠).

غير أن هذا كان أكثر قوة ووضوحًا في المدن، وقد تجلى هذا في انتخابات ١٩٧٣، حيث سجل حزب الشعب الجمهوري بقيادة بولنت أجاويد وباتجاهاته اليسارية نجاحًا ملحوظًا في المدن والبلدان الكردية. بينما كانت أغلب أصوات الريف لا زالت خاضعة لسيطرة الأغوات؛ وبالتالي ذهبت إما لصالح حزب العدالة اليميني أو حزب السلامة الوطني باتجاهاته الإسلامية الإصلاحية(٢١). وهذا الانفصام السياسي بين المدينة والقرية الكردية مرده إلى رسوخ الروابط الدينية في الريف التركي بشكل عام والكردي بشكل أخص. ومن ثم لعبت المؤسسات والصلات الدينية التقليدية دورًا في رأب الصدع الهيكلي اللغوي والثقافي بين الأتراك والأكراد(٢٢).

وقد شهدت الساحة الكردية تطورًا نوعيًا بظهور حزب العمال الكردستاني (PKK) بقياد عبد الله أوجلان، كحركة كردية خالصة تربط بين التحرر القومي الكردي الشامل وهدف الثورة الاجتماعية على المبادئ الماركسية/ اللينينية ضد أعداء الحركة الكردية؛ وهم الأغوات وطبقة كبار ملاك الأراضي من الأكراد في الريف، والعناصر الكردية المتعاونة مع الدولة التركية، بالإضافة إلى قوى اليمين الفاشي، والحركات اليسارية التركية والتي أعطت الأولوية في نضالها الثوري لهدف الثورة الاشتراكية على حساب منح الأكراد حقوقهم القومية(٢٣).

ومن الملاحظ أن الـ PKK وإستراتيجيته في التعبئة اتسمت بالبراجماتية وعدم التمسك بالمعايير الأيديولوجية البحتة. فبرغم الدعوة إلى الثورة الاجتماعية فإن الحزب استخدم الروابط والعصبيات القبلية لحشد الأنصار والأتباع، بالإضافة إلى حرصه المستمر على التقليل من نفوذ وشأن الحركات اليسارية الأخرى، سواء الكردية الهوية أو التركية(٢٤).

والبراجماتية أو الذرائعية نشهد لها تجليًا آخر على المستوى الإقليمي، فبرغم نظرة الـPKK للحزب الديموقراطي الكردستاني (KDP) في العراق كحركة محافظة غير تقدمية اختزلت أهدافها في مجرد الحكم الذاتي لا الاستقلال، إلا أنه استغل المزاج الكردي العام المعادي للدولة في مواجهة التحالف المعلن بين تركيا والعراق من جهة وبين تركيا وإيران من جهة أخرى ضد الأكراد في كلتا الدولتين لعقد بروتوكول تفاهم مع الـKDP في يوليو ١٩٨٣(٢٥). وهذا البروتوكول سمح باستخدام المناطق الكردية في شمال العراق كقواعد عسكرية ومناطق إمداد وتموين للنشاط الكردي المسلح عبر الحدود في تركيا(٢٦) . وهكذا فإن مناطق الحدود بين تركيا والعراق وسوريا بالإضافة إلى إيران

أصبحت بؤرًا رئيسية للنشاط المسلح للـ PKK سواء داخل أو خارج تركيا(٢٧).

وبرغم أن العنف المبالغ فيه للـPKK والذي دفع مسعود برزاني زعيم الـ KDP في العراق لنقض البروتوكول الذي سبق الاتفاق عليه، بجانب خطابه الشديد الحدة والثورية والرافض لكافة مظاهر التقليدية في الحياة الكردية -بدءًا من الدين وحتى سيطرة القبائل- قد صدم الكثيرين من الأكراد، إلا أن نجاحهم في تأسيس جبهة التحرير الشعبية الكردستانية (ERNK) ؛ قد منحهم زخمًا شعبيًا كبيرًا جعل من الـ PKK أكبر تحديًا مثلته حركة كردية لسلطة الدولة في العالم الإسلامي، وذلك إذا ما راعينا أن تدهور الأوضاع المعيشية والاقتصادية في كردستان كان له الدور الحاسم في عدم فاعلية سياسة القمع المتزايد من جانب الحكومة في ترهيب المواطنين. فقد ظل النموذج الاستئصالي القائم على الإدماج بالعنف القسرى هو الخيار الوحيد بالنسبة لأقطاب النظام التركي، وبالأخص المؤسسة العسكرية الحريصة على تماسك مكونات الشرعية الأتاتوركية ضد أي محاولة للمراجعة أو إعادة النظر. وفي هذا السياق، فإن القوة المتزايدة لحركة الإحياء الإسلامي في تركيا في الثمانينيات والتسعينيات كانت دافعًا لمزيد من التشدد ضد كل الذين يتم تصنيفهم في مربع أعداء الأتاتوركية، وهذا يشمل الأكراد بطبيعة الحال(٢٨).

غير أنه مع مطلع التسعينيات أصبح من الممكن رصد بعض المتغيرات في الساحة السياسية التركية إزاء المسألة الكردية، وكان التغيير الأكثر وضوحًا في خطاب الرئيس تورجوت أوزال، الذي بدا أنه يبتعد رويدًا رويدًا عن إصرار العسكريين على سحق الـ PKK وباتجاه حل سياسي؛ يهدف لاستيعاب الـ ١٢ مليون كردي في جنوب شرق البلاد، والذين أظهروا قدرتهم واستعدادهم لقبول تحدى الاستئصال الذي انتهجته الجمهورية التركية منذ نشأتها(٢٩). ففي عام ١٩٩١ أعلن أوزال قبوله بفكرة حكم ذاتي للأكراد في شمال العراق في إطار تسويات ما بعد حرب الخليج الثانية، بل والقبول بفتح مكاتب رسمية للأحزاب الكردية العراقية الرئيسية KDP وPVK في تركيا(٣٠). وفي ربيع ١٩٩١ قدم الرئيس أوزال مشروع قانون للبرلمان لإلغاء القانون ٢٩٣٢، والسماح باستعمال اللغة الكردية في المجتمع باستثناء التعليم والمطبوعات والإعلام(٣١). ونستطيع أن نرصد عدة محددات وراء هذه المتغيرات.

أولاً: فشل السياسات الاستئصالية في تحقيق أهدافها وعجز النموذج الأتاتوركي الإدماجي عن تذويب الأقلية الكردية وقد أفرز هذا الفشل رصيدًا كبيرًا من الخسائر والنفقات البشرية والمادية بلغت حوالي مليار دولار (٣٢).

ثانيا : المتغيرات الدولية، وتمثلت فى انتهاء الحرب الباردة، وظهور ما يسمى بالنظام العالمي الجديد وظهور خطاب ليبرالي جديد عبر دوائر الحكم والإعلام العالمية يدعو إلى تسوية كل المشاكل

والأوضاع المعلقة، ووضع حلول تاريخية للقضايا المفصلية الصراعية في العالم، كأحد مستلزمات عالمية الاقتصاد والتجارة الدولية، ومنها أوضاع الأقليات الإثنية والدينية والطائفية(٣٣).

ثالثًا: فشل الحكومة التركية في بناء شبكة تحالفات مع الدول الإسلامية الأخرى التي تواجه نفس الإشكالية الكردية، فالصراع الاستراتيجي بين تركيا وسوريا على موارد المياه وعلى التنافس الإقليمي كان عائقا أمام أي تنسيق بين البلدين. ناهيك عن حقيقة أن سوريا قد نجحت نسبيًا في استيعاب الأقلية الكردية على عكس الدول الأخرى، بل وأن سوريا قد أصبحت قاعدة خلفية لأوجلان وقيادات الـ PKK منذ فرارهم من كردستان التركية عام ١٩٨٣(٣٤). أما بالنسبة للعراق فبرغم التعاون الظاهري بين البلدين (سمحت العراق للقوات التركية بالتوغل في شمال البلاد إذا استلزمت مطاردة الانفصاليين الأكراد ذلك)، إلا أن طبيعة الحدود الجبلية الوعرة بين البلدين - حيث المراقبة تصبح أمرًا شاقا إلى جانب المساعدات التي قدمها الـ PKK للحكومة العراقية وخاصة المعلومات الخاصة بالـ KDP وتحركات القوات التركية- قد قللت من النتائج المنتظرة للتنسيق الظاهري بين البلدين(٣٥). وأخيرًا فإن تطورات الحالة الكردية في العراق كانت دائمًا تشكل أعباءً ثقيلة على تركيا، التي كانت مرغمة لتحمل موجتين كبيرتين من اللاجئين الأكراد العراقيين الفارين؛ أولاً من القمع الوحشي بالغازات السامة الذي استخدمه نظام صدام حسين في أغسطس ١٩٨٨ والذين بلغ عددهم ٦٠ ألفا، أما الموجة الثانية فقد بلغت ما يقرب من نصف مليون لاجئ في أبريل ١٩٩١ في أعقاب حرب الخليج(٣٦). وفي الحالتين فقد ساهم هذا في إذكاء الشعور الوطني والتماسك القومي في صفوف أكراد تركيا؛ مما شكل مؤثرًا على أنقرة لكي تعيد النظر في سياستها التقليدية إزاء المسألة الكردية. أما بالنسبة لإيران فبرغم العلاقات الغير الودية بين الحكومة الإسلامية والـ PKK؛ نظرًا للعداء الأيديولوجي، إلى جانب معاداة الـPKK للـKDP الذي يمثل الحليف الكردي الرئيسي لإيران في العراق حتى التسعينيات، إلا أن الباحث لا يجد تعاونًا بين إيران وتركيا في هذا الشأن. وقد تجلى هذا في ازدياد معدلات تهريب الأسلحة عبر الحدود التركية الإيرانية، وشراء الـ PKK للأسلحة من الحرس الثوري الإيراني، للدرجة التي دفعت الرئيس أوزال لطلب التعاون مع إيران بغرض ضمان أمن الحدود في فبراير ١٩٨٨(٣٧). إذن فالمفارقة أن الـ PKK كان أكثر نجاحًا من الدولة التركية في إقامة تحالفات إقليمية مع سوريا والعراق وإيران على أساس المصالح المشتركة والمتغيرات الإقليمية والدولية.

وبرغم هذه الدوافع لمراجعة سياستها التقليدية إلا أن تركيا قد اتبعت منهج "خطوة للأمام، خطوتين للوراء"(٣٨). فعقب إلغاء القانون ٢٩٣٢ بفضل جهود أوزال، تقدم الرئيس التركي في اليوم نفسه بقانون لمكافحة الإرهاب، يتصف بالبطش والشدة والقسوة من حيث توصيفه للإرهاب كأي "فعل يهدف إلى تغيير خصائص الجمهورية"(٣٩). وهذا الوصف الفضفاض يتسع بطبيعة الحال ليشمل أي فعل ديمقراطي سلمي للأكراد للتعبير عن مطالبهم سواء بالتظاهر أو النشر. وهذا التناقض

نلمحه أيضًا في صفوف اليسار المعارض، فبعد أن كان الديموقراطيون الاشتراكيون هم أول المطالبين بإعادة النظر في الشأن الكردي؛ عادوا وقاموا بمهاجمة أوزال وسياساته التصحيحية السابق ذكرها بوصفها خروجًا عن الموروث الأتاتوركي(٤٠).وهذه التناقضات لا تدل على انقياد القيادات التركية إلى ضرورات التنافس الغربي، بقدر ما تدل على صعوبة إحداث تغيير في بنية السياسة التركية الرسمية إزاء الأكراد، بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الشرعية الأتاتوركية القومية العلمانية التي قامت عليها الجمهورية التركية الحديثة.

ومنذ البداية كانت الرابطة الإسلامية مثار تساؤل كبير بالنسبة للحركة الوطنية الكردية، فالاتجاه الإسلامي عند بعض القطاعات الكردية قد شكل قوة جذب لهذه القطاعات للمحيط الإسلامي السني الواسع في تركيا في مواجهة العلمانية الرسمية والأقلية العلوية بعناصرها التركية والكردية(٤١). غير أن ضعف الفكرة الإسلامية أو لنقل تراجعها بشكل عام في تركيا العلمانية كان كفيلاً بتحويل هذه الرابطة إلى مجرد تأييد انتخابي لحزب الطريق القويم (وريث حرب العدالة) والـ ANAP ، في مقابل تأييد الاشتراكيين الديموقراطيين السائد بين صفوف أكراد المدن(٤٢). ولكن الإحياء الإسلامي في صفوف المجتمع التركي ومؤسساته في الثمانينيات كان له مردوده على الجانب الكردي. وقد شكل أحد التنظيمات الإسلامية الكردية الراديكالية – التي ظهرت في منتصف ١٩٩١ وتستمد مرجعيتها من الثورة الإسلامية في إيران- تهديدًا مستمرًا للقومية الكردية العلمانية وتنظيماتها وبالأخص الـ PKK. وقد تجلى هذا عبر حملة الاغتيالات والتفجيرات التي نفذها حزب الله ضد المهنيين والصحفيين، المحسوبين كناشطين للـ PKK، المنعوت بصفة الإلحادية ومحاربة الإسلام وممالأة اليسار التركي على حساب اليمين؛ الأكثر تعاطفا مع الإسلام السني(٤٣).

وفي المقابل فإن الـ PKK كتكتيك دفاعي لجأ إلى مخاطبة القيم الإسلامية وإدماجها في توجهاته، ولكن بشكل مختلف عن التوجهات الدينية التقليدية. فالإسلام أصبح في نظر الـPKK منهجًا صالحًا للتحرر الاجتماعي وثورة العدالة الاجتماعية(٤٤). كما أن العالمية الإسلامية لا تتعارض مع الوطنية الكردية، حيث إن القرآن قد اعترف بالروابط القومية والوطنية. وهنا فإن الـ PKK يبغي استخدام المجال الديني الإسلامي برموزه وشفراته كرصيد إضافي لتمييز الهوية الكردية، وإعطاء شرعية إضافية للمواجهة العرقية بين الأكراد والأتراك من جانب الأكراد أكثر من اعتناقه للإسلام كمرجعية جديدة للعمل السياسي والاجتماعي. وقد برزت جماعات عديدة من داخل الـ PKK لتأدية هذا الغرض مثل: الحركة الإسلامية، والحزب الإسلامي الكردستاني (PIK)، وبرغم أن هاجس دفع تهمة الإلحاد عن الحركة والرغبة في كسب قواعد تأييد جديدة في صفوف الشيوخ وعلماء الدين كان موجوداً في ذهن أوجلان؛ إلا أن الباحث لا يسعه إلا أن يرصد البعد الاستراتيجي ورغبة الـ PKK في تحسين العلاقات مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ للحصول على قواعد للعمل والإمداد من

داخل الأراضي الإيرانية. وقد ظهر هذا في خطاب أوجلان في ١٩٩٠ الذي عدد الجوانب الإيجابية للثورة الإسلامية(٤٥).

وجاء مشروع تنمية جنوب شرق الأناضول (GAP) كمحاولة من الرئيس أوزال لتقديم حل اقتصادي للمسألة الكردية بالنظر إلى التخلف الاقتصادي لجنوب شرق البلاد. إلا أن الفائدة الاقتصادية من هذا المشروع كانت لا تقع فى الأجل المنظور، في ضوء أن مستلزمات التنمية الضرورية التي تشمل القضاء على هيمنة طبقة الأغوات على الأراضي الزراعية، وإدخال نظام تعليمي شامل على أساس اللغة الكردية تم تجاهلها من السلطات؛ وذلك لأنها تتعارض مع سياسة الدولة للتحكم في كردستان(٤٦).

ولكن مع مطالع التسعينيات، وفي ظل تعرض مواقع الـPKK في الجنوب اللبناني للخطر العسكري الإسرائيلي في ضوء التحالف التركي/ الإسرائيلي، وعدم الثقة فى النوايا السورية بخصوص تقييم الدعم والمساندة (وهذا طبيعي في ضوء استخدام سوريا لورقة الـPKK كورقة ضغط أخيرة في لعبة المساومات والتنازلات مع تركيا - بخصوص المياه- بمراحلها المتقلبة بين الود والعداء)، وعدم إمكانية أن تقوم إيران تحت حكم الرئيس خاتمي بسياسته الخارجية الإصلاحية- بهذا الدور، فى ظل هذه الظروف لم يجد الـPKK إلا شمال العراق كقاعدة مناسبة لمواصلة حربه العسكرية مع تركيا(٤٧). وهذه الخطوة استدرجت أنقرة للتورط الدائم كفاعل رئيسي في صراعات القوة في شمال العراق في أعقاب حرب الخليج الثانية. وهذه الفترة أيضا شهدت مرحلة جديدة من تدويل العمل السياسي الكردي، بتأسيس البرلمان الكردي في المنفى في بروكسل في ١٩٩٥/٤/١٢، وتفعيل عدة قنوات إسلامية وثقافية في أوروبا لخدمة القضية الكردية وأهمها محطة تلفزيونية خاصة (ميد تي في). أيضًا فإنه وفقا لرأي أنقرة فإن الـPKK توجد له معسكرات تدريب في خارج الشرق الأوسط، وأهمها في اليونان. وهنا ينبغي الإشارة إلى أن الجناح السياسي لحزب العمال الكردستاني وجبهة كردستان للتحرير الوطني قد شكلتا في العاصمة اليونانية أثينا عام ١٩٩٤(٤٨). بل إنه في عام ١٩٩٨ جرت اتصالات مع الـPKK عرضت عليه المشاركة باسم الأكراد في لجنة مشرفة على مشروع بناء خط أنابيب لنقل النفط من آذربيجان إلى تركيا (وهذا المشروع وقفت وراءه الولايات المتحدة وإسرائيل وبعض دول آسيا الوسطى مثل كازاخستان وآذربيجان)(٤٩).

وقد بلغت عملية التدويل ذروتها في عامي ١٩٩٨ و١٩٩٩ بفعل الجدل العالمي الذي أثير حول عبد الله أوجلان واختطافه من كينيا على يد أجهزة الاستخبارات التركية. وقد بدأت هذه التفاعلات بتصاعد حدة الخلافات بين تركيا وسوريا بخصوص الدعم الذي تقدمه الأخيرة لأوجلان الذي يقيم في أراضيها، وبالتحديد في وادي البقاع اللبناني التابع لسيطرة سوريا. ومن ناحيتها أكدت دمشق أن هذا التصعيد نتاج طبيعي للتحالف العسكري التركي الإسرائيلي الذي يضغط على دمشق لموقفها.

الرافض لمخطط التسوية السلمية بالشرق الأوسط، بالإضافة إلى تعنت أنقرة بشأن تسوية مسألة المياه والحدود. والتي تجمد الحوار بشأنها منذ عام ١٩٩٥[٥٠].

على أية حالة فإن هذه الأزمة انتهت بخروج أوجلان من سوريا إلى أوروبا لاستغلال المنابر الإعلامية والثقافية وتقديم القضية بشكل مماثل لقضية الجيش الجمهوري الإيرلندي أو إقليم الباسك في إسبانيا. وهذا الطرح بدا ضروريًا لكسب دعم الرأي العام الأوروبي للمطالب الكردية المحددة التي قدمها أوجلان، والتي تحوم حول الصيغة الفيدرالية داخل تركيا الموحدة، وضمان الحريات الثقافية والسياسية للأكراد، وعودة اللاجئين الأكراد، ووقف العمليات العسكرية ضد الأكراد[٥١]. وقد استوعب أوجلان حقيقة أن مثل هذه الصيغة سوف تجد صدى لدى الدوائر الأوروبية في ظل الدعم الغربي المعلن للصيغة ذاتها في شمال العراق، وتقبل الذهنية الأوروبية لها كحل مشروع للمأساة الكردية التي تم الترويج لها إعلاميًا في تداعيات المواجهة مع نظام صدام حسين. ومن ناحية أخرى فإن أوجلان كان على وعي بأن هذا الحل صار هو البديل الواقعي الممكن في ضوء الخسائر البشرية الباهظة التي تكبدها الـ PKK في حربه التحريرية ضد أنقرة[٥٢].

وحتى خروجه من إيطاليا في ١٥ يناير ١٩٩٩ بدا أن أوجلان قد حقق العديد من المكاسب للقضية الكردية على الصعيد الإعلامي أمام عجز تركيا عن إقناع الدول الأوروبية بتسليمه أو محاكمته بتهم الإرهاب والتخريب (وكان السجل التركي السيئ في مسألة حقوق الإنسان ورغبة تركيا الملحة في الانضمام للاتحاد الأوروبي من الأسباب الهامة في الهزيمة السياسية والدبلوماسية التي منيت بها أنقرة في هذه الفترة)[٥٣]. غير أن الرد التركي كان حاسمًا حين نجحت بمساعدة أجهزة المخابرات الإسرائيلية والأمريكية؛ اللتين قدمتا المعلومات بخصوص تنقلات أوجلان ومحطته الأخيرة في العاصمة الكينية نيروبي، في اختطاف أوجلان ونقله إلى تركيا لمحاكمته أمام محكمة أمن الدولة العليا بتهمة تنظيم حركة انفصالية لتمزيق وحدة البلاد؛ مما أدى إلى مصرع ٣٠٠ ألف شخص في عمليات عسكرية ضد الدولة (لاحظ الخطاب القانوني المستبعد للمشكلة الكردية والأهداف السياسية لحركة أوجلان ومدى مشروعيتها السياسية والأخلاقية)[٥٤].

وكان اعتقال أوجلان بمثابة صدمة عنيفة لمناصري حقوق الإنسان في العالم، وضربة موجعة للقضية الكردية؛ مما جعل ردود الأفعال شديدة الشراسة. فعلى مدى عدة أيام اندلعت التظاهرات وأعمال الاحتجاج الكردية عبر أوروبا. أما على الصعيد السياسي الداخلي فكان الحدث مثار إجماع واسع من جميع القوى السياسية في تركيا سواء حزبي اليمين الرئيسيين: حزب الطريق القويم، والوطن الأم، وحزب اليسار الديموقراطي، وحزب الفضيلة الإسلامي، وحزب الحركة القومية ذو النزعات القومية المتشددة، بالإضافة إلى المؤسسة العسكرية، والرأي العام. حيث أكدت كل هذه القوى على شرعية ما حدث، وأحقية تركيا في محاكمة أوجلان ورفض التدخل الخارجي في النظام

القضائي التركي والشئون الداخلية للبلاد، وقد ركز خطاب هذه القوى على أن القضاء على أوجلان هو الخطوة الأولى للتخلص من الـ PKK وتحقيق الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية في جنوب شرق البلاد.(٥٥)

وإن كانت الولايات المتحدة قد نفت تورطها في العملية؛ إلا أنها أيدت تركيا في موقفها. بينما اجتمعت الدول الأوروبية كفرنسا وإيطاليا وبلجيكا وهولندا وألمانيا على الحث على ضمان محاكمة عادلة لأوجلان، والربط الدائم بين محاكمة "الأنشطة الإرهابية العنيفة" للـPKK وتوفير حل ديموقراطي للمشكلة الكردية. وبالتالي تم تكييف القضية الكردية ضمن أجندة خطاب حقوق الإنسان(٥٦). وبدا الأمر وكأن رغبة تركيا في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي هي المدخل الفعال لإعادة تشكيل سياستها الداخلية إزاء الأقليات وحقوق الإنسان؛ لتتماهي مع الوضعية السياسية والقانونية والذهنية والثقافية السائدة في أوروبا(٥٧).

بالإضافة إلى هذا؛ وعلى الصعيد الكردي فقد ركزت الحركات الكردية العراقية- إلى جانب دعوتها إلى محاكمة عادلة لأوجلان -على دعوة أنقرة إلى تقديم حل تاريخي يتضمن الاعتراف بالحقوق القومية والثقافية للأكراد، والأهم أنها -سواء في خطاب الـ KDP أو الPUK لم تتبن إدانة واضحة لسياسات أنقرة في هذا الشأن، بل قدمت الموضوع ضمنيًا على أنه صراع ثنائي بين طرفين اختلطت فيه المصالح والرؤى والمرجعيات (دون توضيح المرجعية والممارسة الاستئصالية الأصيلة في السياسة التركية إزاء الأكراد). وعلى الجانب الآخر فقد حرصتا على تمييز أنفسهما عن حزب العمال الكردستاني ونشاطاته شديدة العنف والقسوة(٥٨). ولعل هذا الموقف يعكس مرحلة الهدوء النسبي وتوازن القوى الذي ساد كردستان العراقية منذ عام ١٩٩٨، بالإضافة إلى رغبتهما في عدم مناوءة تركيا وحليفتها الولايات المتحدة (الحامي الاستراتيجي الأساسي لأكراد العراق من تسلط بغداد). وهنا فإن التشرذم الكردي التقليدي قد تمدد؛ ليشمل قبول وضعية المفعول به في سياسات فرق تسد، والتخلي عن الاعتبارات القومية والتاريخية والعقائدية والاستراتيجية طويلة المدى لصالح توازنات تكتيكية وموازين القوى الدولية.

وبشكل عام فإن عملية اختطاف أوجلان جاءت في سياق رغبة المؤسسة العسكرية التركية في ترسيخ سلطتها على عملية صناعة القرار وهيمنة الأيديولو ية الكمالية الأتاتوركية، في ظل مؤشرات لبدء عملية تدريجية من مراجعة هذه الأيديولوجية، وقد تجلى هذا مع تصاعد الإسلام السياسي -بحزبيه الرفاة والفضيلة- علي الساحة السياسية وجدة خطاب الرئيس الراحل تورجوت أوزال الذي دعا إلى البراجماتية السياسية والحوار لحل المشكلة الكردية بعيدًا عن أي تحيزات أيديولوجية مسبقة(٥٩). ولعل الوفاة المفاجئة لأوزال في ١٩٩٣ قد منعته من لعب دور مماثل لدور شارل ديجول في إنهاء أزمة الاستعمار الفرنسي للجزائر؛ وبالتالي انهار وقف إطلاق النار وعاد الطرفان مرة أخرى إلى أساليب القمع الوحشية المتبادلة ضد المدنيين والموظفين والضباط

والجنود والإداريين، والمتوقع استمرارها مع تصاعد نفوذ حزب الحركة القومية المتشدد عبر الانتخابات البرلمانية الأخيرة.

***

الحالة الإيرانية:

تعد إيران هي الحلقة الأضعف من ناحية النزعة القومية الكردية -الأكثر تبلورًا في تركيا والعراق. غير أن فراغ السلطة والقوة الذي صاحب ظروف الحرب العالمية الثانية قد منح الفرصة للتعجيل بالوعي القومي لأكراد إيران لدرجة إنشاء جمهورية مهاباد المستقلة (إحدى أعلى درجات تبلور القومية الكردية في العصر الحديث) [١]. غير أن عدة قرون من موروث وإمكانيات الدولة المركزية في طهران مكنتها من القضاء على هذه الجمهورية في نهاية الأمر، مستغلة الثقافة القبلية المهيمنة على المجتمع الكردي والمولدة للتشرذم والانقسام. بالإضافة إلى رصيد تاريخي من التوظيف الذكي للمسألة الكردية لخدمة الأهداف الخارجية لإيران استمرارًا من العهد الصفوي وحتى الآن[٢].

ففي عام ١٩٤١ ومع تدخل الحلفاء لخلع رضا شاه الموالي للنازية، وتقسيم البلاد إلى دائرة نفوذ بريطانية في المشرق بالإضافة إلى كرمنشاه في جنوب كردستان، ودائرة نفوذ روسية في شمال وغرب البلاد، تحررت كردستان الإيرانية في شمال غرب البلاد من سيطرة الحكومة والإدارة المركزية في طهران. غير أن سوء قراءة تفاعلات المصالح الدولية أدى بالأكراد إلى الاعتقاد الخاطئ في إمكانية الاعتماد على دعم هاتين الدولتين من أجل الاستقلال، بينما كانت بريطانيا – في ضوء تجربتها المريرة مع التكوينات القبلية في الهند والأكراد المتمردين في العراق بالإضافة إلى تحسبها لتحفظات تركيا على تشجيع الأكراد الإيرانيين – أبعد ما تكون عن دعم أي نزعة كردية انفصالية، بل كانت أقرب إلى حث طهران على تقديم بعض الإصلاحات والتنازلات الخاصة بالأراضي والإدارة الكردستانية، وهي تنازلات تدور في مجملها في فلك المتطلبات والضرورات القبلية لا القومية[٣]. ومن ناحية أخرى فإن الوجود العسكري السوفييتي في المناطق الكردية -والذي منع دخول قوات طهران إليها- وإن كان ميالاً إلى أقلمة الجماعة الكردية وتقليل حجم ولائهم وارتباطهم بالسلطة المركزية، إلا أنه لم يكن راغبًا فى تكريس الانفصال[٤].

وكانت التحولات الاقتصادية والاجتماعية المصاحبة لتقليل النشاط الدعوى للقبائل الكردية مع منتصف القرن العشرين دافعة لزعماء القبائل الكردية والأغوات إلى إدراك أنه – في ظل حكم طهران المركزي – لا يمكن لهم الاحتفاظ بنفوذهم التقليدي في السياسة الحضرية (نفوذهم كان يقوم على ملكيتهم الزراعية الكبيرة) إلا بالاندماج في نظام الحكم والإدارة المحلية، وهذا استتبع تواجدًا

مكثفًا وصراعًا عنيفًا بين زعماء القبائل الأكراد في المدن الكردية. وقد أدى هذا التشرذم إلى السماح ببروز طبقة جديدة من متعلمي المدن تحمل ديناميكية وقدرة أكبر على الحركة(٥). وقد تجلى هذا مع إنشاء جماعة كومالة (JK Society) المهتمة بتقليل نفوذ شيوخ القبائل والطرق الصوفية وتقوية الصلات مع أكراد العراق وتركيا عبر الحدود(٦).

ومن اللافت للنظر أن للاتحاد السوفييتي اهتم أكثر بالتأثير على أكراد إيران؛ حيث النفط له الأولوية القصوى فى ظروف الصراع الدولى الحاد فى الثلاثينيات والأربعينيات، بالإضافة إلى أن جمهورية آذربيجان السوفيتية بامتدادها البشرى والجغرافى والعرقى فى آذربيجان الإيرانية، والمناطق الكردية المتاخمة يمكن أن تكون هى الأداة الملائمة للتوغل فى المنطقة (٧). لذا كان الاتجاه السوفييتى نحو تشجيع زعماء الأكراد على التمرد على طهران، ولكن ليس لتشكيل دولة كردية بل للاتحاد مع جمهورية آذربيجان الإيرانية (٨). غير أن التصميم الكردى قد اضطر السوفييت إلى انتهاج أطروحة حقوق الأقليات والترويج لفكرة أن الاتحاد السوفييتى هو الأقرب دومًا لإعطاء الحريات الثقافية والسياسية للشعوب التى تتميز بلغات وثقافات متباينة (٩). (لاحقا تخلى الاتحاد السوفييتى عن جمهورية مهاباد الكردية عام ١٩٤٦ وذلك فى مقابل امتيازات النفط التى وصلوا إلى اتفاق بشأنها مع الحكومة الإيرانية فى ١٩٤٦/٤/٤) فى تجل جديد لسيولة أنماط التحالفات التى تدور حول المسالة الكردية (١٠)

وبعد انهيار جمهورية مهاباد دخلت القضية الكردية الإيرانية مرحلة من الجمود النسبى فى ظل عجز الـ KDPI عن بناء تحالف سياسى مع حلفائه الطبيعيين من اليسار الإيرانى(١١)؛ لتخوف الأخير من النزعة الانفصالية التى بدأت تظهر في الأحداث السياسية فى إيران، والتى وضعت محاور استقطاب عنيفة بين الشاه والمؤسسة العسكرية السلطوية فى مواجهة الليبراليين الديموقراطيين تارة، واليسار تارة أخرى(١٢)، مما دفع الشاه إلى تعزيز سلطته المركزية على كافة مناطق البلاد (لدرء أى خطر كردى محتمل غير مرحب به في هذا الصراع، وكتعبير عن علو المناخ السلطوى بشكل عام فى البلاد)(١٣). وعلى الجانب الآخر فإن قوى المعارضة ـ رغم عدم تقبلها للقمع العرقى ضد الأكراد ـ إلا أنها تمسكت بوحدة البلاد والحكم المركزى(١٤). وهذه الوضعية السياسية قد ولدت رد فعل مماثل فى الحدة ـ على مستوى الخطاب ـ من الـ KDPI، الذى مزج أهدافه الاشتراكية التحررية بإطاحة الملكية واستقلال كافة أراضى كردستان لتوحيدها فيما بعد فى كيان واحد مستقل بذاته(١٥). وهذه النقلة النوعية فى الخطاب ـ غير مالوفة من الأكراد الإيرانيين ـ تأثرت أيضًا بسياسة القمع التى اتبعتها الدولة (وإن كان لم يصل إلى حد العنف الاستئصالى كما فى الحالة التركية) ، إلا أنها فرضت الأحكام العسكرية على المناطق الكردية ومنعت استخدام اللغة الكردية فى التعليم أو الوسائط الثقافية وجعلت الإدارة والحكم المحلى فى يد الحكومة المركزية فى طهران. ومن ناحية أخرى فإن الحكومة قد استغلت سيطرتها على مناصب الحكم المحلى لتشعل الصراع العرقى بين الأقليات،

حيث عهدت بأعمال الشرطة والأمن السياسى والإدارة فى آذربيجان إلى الأكراد، وبالعكس كلفت الآذريين بهذه المناصب فى كردستان، وهذا يكفل إجهاض أى إمكانية لالتفاف شعبى حول سلطة محلية قد يغريها بإعلاء رايه التمرد، بالإضافة إلى إلهاء الأكراد والآذريين، بل والآشوريين بالصراع مع بعضهم البعض(١٦).

ومن ناحية أخرى فإن إيران كانت تخشى أن يشكل الأكراد نقطة ضعفهم الاستراتيچية فى مواجهات الحرب الباردة، حيث كانت ايران أحد الفواعل الرئيسية فى سياسة الأحلاف العسكرية الغربية لاحتواء النفوذ السوفييتى فى المنطقة مثل حلف بغداد وغيره من التكتلات والأحلاف(١٧)، وكان الهاجس الإيرانى من الحلم السوفييتى - الذى يرجع إلى عهد القيصر بطرس الأكبر - بالوصول إلى مياه الخليج العربى الدافئة يجد له أسانيد واقعية، حيث تبدى النفوذ المادى والمعنوى السوفييتى على الكثير من القبائل الكردية(١٨). وقد صاعد من مخاوف الإيرانيين التأثيرات المحتملة للإذاعة الكردية التى تبث من القاهرة والموجهة ضد النظام الهاشمى فى العراق، على أكراد العراق وبالتبعية إخوانهم فى إيران. وهذه الاحتمالات قد بلغت أوجها مع سقوط الهاشميين فى عام ١٩٥٨ ومجيء عبد الكريم قاسم عبر تحالف مع الأكراد إلى السلطة فى بغداد؛ مما أنذر بتحرك كردى واسع فى إيران بدعم من موسكو وبغداد بل وربما من القاهرة المعادية لسياسة الأحلاف التى انخرطت فيها إيران (١٩).

ومع اندلاع الثورة الإسلامية وسقوط النظام الشاهنشاهى -وهى خطوة رحب بها، بل وساهم الأكراد بقدر ما فى التعجيل بها- بدت واضحة علامات صدام مقبل بين الأكراد والجمهورية الإسلامية. فالأخيرة لا زالت بعد فى مرحلة تأمين الدولة وتوفير ضرورات الانتقال من الثورة إلى الدولة بكل دلالاتها، مع هواجس التدخل الخارجى لضرب الثورة؛ وبالتالى كان احتمال تفتيت الأراضى الإيرانية لهو احتمال مزعج للجمهورية الإسلامية، إضافة إلى أن الانتماء الوطنى لإيران الموحدة لهو أمر مفروغ منه فى بنية الخطاب الإيرانى الإسلامى شأنه شأن الخطابات الإيرانية الأخرى(٢٠). ومن ناحية ثالثة، ومن المنظور الإسلامى الخالص، فأى خطاب عرقى قومى يؤدى إلى تفتيت الدولة المسلمة مرفوض دينيًا وغير مقبول عمليًا فى مواجهة الأخطار المحدقة بالمسلمين(٢١). لذا فإن أقصى ما يمكن أن يناله أكراد إيران هو المساواة فى الحقوق والواجبات كمسلمين طبقًا للمرجعية الإسلامية(٢٢). وعلى الجانب الآخر فإن الأطر الجامعة - سواء كانت شاهنشاهية سياسية أو إسلامية عقائدية - ظلت منظورًا إليها بعين الشك من الأكراد، الذين مالوا مع الخطاب اليسارى الإيرانى العام المطالب بدولة ديموقراطية علمانية توفر الحرية والمساواة للجميع(٢٣).

وبشكل أو بآخر فإن النظام الإسلامى الجديد لم يكن ليقبل تنفيذ مطالب الأكراد التى تتمحور حول استقلالية كل كردستان كوحدة إدارية مستقلة داخل فيدرالية إيرانية، وقد طالبوا بأن تشمل مساحة

كردستان آذربيجان ذات الأغلبية الآذرية ، وكرمنشاه وإيلام ذات الأغلبية الشيعية مذهبيًا واللورية عرقيًا[٢٤].

وفى هذه الظروف لم يكن النظام الإيرانى قادرًا إلا على عرض تقديم الحقوق الثقافية واللغوية للأكراد وتعديل الدستور الإسلامى (لم يتضمن فى نسخته الأولى أية إشارة إلى الأكراد ولو كإحدى الأمم والشعوب المكونة لإيران) لينص على احترام الشعائر الدينية للسنة فى المناطق السنية[٢٥]، وبالتأكيد لم ينل هذا العرض موافقة الأكراد، وانتهى الأمر بانفجار الاشتباك المسلح بين الأكراد والباسدران (الحرس الثورى) ذى الصبغة الأيديولوجية[٢٦]. ومما فاقم الأمر هو استخدام الورقة الكردية فى الصراعات الداخلية على السلطة فى النظام الجديد، فكانت تهمة التساهل مع الانفصالية الكردية أحد الأسباب للإطاحة بحكومة مهدى بازرجان والرئيس "أبو الحسن بنى صدر"[٢٧]. وكان هذا الاتهام يستخدم بين مختلف التيارات السياسية المتخاصمة كأداة لنزع المشروعية من الطرف الآخر [٢٨].

وعلى الناحية الأخرى فقد عانى الأكراد الإيرانيون من التشرذم والانقسام بين الـ KDPI صاحب الشهرة والموروث التاريخى، والحزب الديموقراطى الكردستانى العراقى بقيادة الإخوة برزانى والذى نجح فى اختراق شمال كردستان الإيرانية، حيث القبائل الناطقة باللهجة الكرمانجية، ومنظمة كومالا التى تم إحياؤها من جديد عام ١٩٧٨ بتوجهاتها اليسارية الماوية فى جنوب كردستان الإيرانية والرافضة للتوجهات "البورجوازية النخبوية للـ KDPI [٢٩]. وخطاب كومالا هو بالدرجة الأولى مقارب لخطاب الـ KDPI فى تركيا من حيث رفضه التوجهات الموالية لموسكو والمهيمنة على الأحزاب اليسارية التقليدية؛ كحزب تودة فى إيران، وطرحه القومية الشعبوية الكردية القائمة على تعبئة جماهير الفلاحين والعمال والطبقة المتوسطة الكردية عبر شبكة من الخدمات الشعبية[٣٠]. وهذا الموقف المتصلب بطبيعة الحال يضعف من فرصة الـ KDPI وغيره من الحركات المعتدلة فى تشكيل جبهة تفاوضية متحدة للوصول إلى حل سلمى توفيقى مع الحكومة فى طهران؛ مما أدى إلى انهيار المحاولات المتتالية للوصول إلى وقف إطلاق النار فى ١٩٧٩ و ١٩٨٠ [٣١].

ومن اللافت أن خطاب بعض علماء الدين الأكراد الميال إلى الليبرالية أو الراديكالية اليسارية فى الشئون القومية والاجتماعية - ربما تحت تأثير الخطاب الدينى الثورى للجمهورية الإسلامية والإمام الخومينى. (ولعل الشيخ عز الدين الحسينى عالم الدين الثورى فى مهاباد الذى أصبح رمزًا للمقاومة الكردية هو مثال لهذا)- قد ساهم فى تهيئة الجو لمزيد من التجذير الشعبى لمنطقة كومالا وغيرها من الحركات اليسارية[٣٢]. وأخيرًا فإن الصف الكردى قد شهد مزيدًا من الانقسام بوجود العديد من ملاك الأراضى والمحافظين الذين استفادوا من انهيار النظام الشاهنشاهي فى استعادة الأراضى التى فقدوها فى الإصلاح الزراعى، وهم بطبيعتهم أميل إلى التعاون مع السلطة المركزية -أيًا كان النظام- ضد خصومهم القبليين (وهؤلاء يجدون سندًا لهم فى بعض علماء الدين الأكراد - ذوى التأثير

الواضح عبر المدارس الدينية - الذين وإن كانوا معظمهم سنة إلا أن اتجاهاتهم المحافظة تجعلهم يقفون فى مربع الوضع القائم الذى تحافظ عليه السلطة المركزية (٣٣).

وتظل مشكلة أكراد إيران ملتبسة بالبعدين العرقى والمذهبى؛ ففى إيران تشكل الأقليات غير الفارسية حوالى نصف عدد السكان (الأكراد والعرب على الحدود العراقية، الآذريين والتركمان على الحدود التركية والسوفيتية، البالوش على الحدود الأفغانية والباكستانية). وهنا فإن أى خطاب حول إعطاء حقوق قومية لأىٍّ من هذه الأقليات يتم تفسيره على أنه خطاب انفصالى انسلاخى يؤدى إلى تشجيع الأقليات الأخرى على السير فى نفس الطريق، ومن ثم تكون الفوضى التى تتفاقم خطورتها فى حالة تدخل طرف خارجى كتركيا، ومن وراءها الولايات المتحدة وإسرائيل المعاديتين للجمهورية الإسلامية، بالإضافة إلى العراق البعثى الذى دخل فى حرب مباشرة مع إيران منذ عام ١٩٨١، وأخيرًا الاتحاد السوفييتى الراغب دومًا فى تأكيد نفوذه فى إيران؛ فى وقت يتم احتواء تواجده فى الشرق الأوسط من قبل الغرب بشكل متسارع فى السبعينيات(٣٤).

ومع اندلاع الثورة الإسلامية جاء علو نبرة الخطاب الشيعى كمرجعية عليا للدولة والمجامع ليزيد الأمور توترًا. ولعل إصرار الدولة على تكليف الباسدران والكوميتات (وهى أجهزة شديدة الانتماء إلى التشيع عقائديًا) بضبط الأمور فى كردستان تحت قيادات شيعية خالصة، إشارة رمزية لا يمكن للأكراد أن يخطئوا فهم دلالاتها(٣٥). وأخيرًا فإن هذا ساهم فى مزيد من التشرذم فى صفوف الأكراد باندلاع الصراع بين الأكراد السنة والشيعة (الراغبين فى البقاء داخل الجمهورية الشيعة) برغم قلة عدد الأخيرين عام ١٩٧٩ (٣٦).

وعلى مستوى الخطاب فإن الخومينى برغم كتاباته الواسعة فى أغلب الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من منظور إسلامى قبل ومع الثورة؛ إلا أنه لم يقدم رؤية واضحة بالنسبة لموضوع الأقليات العرقية(٣٧). وبينما كان الاتجاه الليبرالى المعتدل -المتمثل فى بازرجان والرئيس بنى صدر- ميالاً إلى التفاوض مع الأكراد بخصوص مطالبهم الاستقلالية، كان الهاجس الأمنى يسيطر على تفكير الخومينى والتيار الراديكالى؛ الذى سرعان ما سيطر على عملية صنع القرار عبر مجلس الخبراء المنتخب. وكان قد صدر قرار سابق يخول هذا المجلس سلطة تعديل مشرع الدستور (الذى تضمن وعودا بمنح الأقليات "حقوقا متساوية")(٣٨). وقد جاء الدستور المعدل خاويا من أى إشارة إلى موضوع الأقليات. وطبقا للخومينى فإن إشكالية الأقليات على أساس عرقى ولغوى هى خارجة على صميم الإسلام؛ الذى يفترض المساواة والأخوة المطلقة بين جميع المسلمين بغض النظر عن أصولهم وألسنتهم. وفى رأى الخومينى فإن طرح هذا الموضوع لهو جزء من مخطط لتدمير الإسلام والمرجعية الإسلامية، عبر إثارة الفتن والنعرات العصبية والعرقية واللغوية، التى ستفتك بوحدة المسلمين بشكل عام وإيران بشكل خاص (٣٩).

وقد شهدت سنوات الحرب العراقية الإيرانية تراجعًا كبيرًا للحركة الكردية سواء على صعيد ثقة النظام؛ حيث لم تستطع طهران أن تستوعب رفض الـ KDPI الدفاع عن البلاد في وجه الغزاة العراقيين إلا بشرط قبول طهران لاستقلال كردستان وسحب قواتها من هناك، ولم تستطع أن ترى في هذا إلا خيانة قومية. أو على صعيد تماسك الجبهة الكردية التي شهدت انقسامًا بين الـ KDPI وكومالا حول الانضمام لمجلس المقاومة الوطنية الذى أسسته حركة مجاهدى خلق. وحول الخيار الاستراتيجي لحل المشكلة الكردية، وهل تكون بالتسوية السلمية؛ كما يرغب الأول، أم بمواصلة النضال المسلح؛ كما أشار إلى ذلك الثانى(٤٠).

وعبر التسعينيات كان الهاجس الإيرانى هو التأثير المحتمل للاستقلالية الإدارية السياسية التى حظى بها أكراد العراق تحت الحماية الدولية على أكراد إيران. ومما زاد مخاوف طهران رفض الـ PUK والـ KDP لطرد أكراد إيران الذين يعملون من داخل العراق أسوة بتعهداتهم لأنقرة بخصوص أكراد تركيا. لذا فقد اعتمدت الحكومة نظامًا للتحكم العسكرى لكردستان باستخدام قوات يصل عددها إلى ٢٠٠,٠٠٠ جندى، وتقييد نشاط الأكراد السياسى مع إعطاء هامش للحريات الثقافية عبر المطبوعات والاحتفاليات الثقافية الكردية(٤١). وعلى الجانب الآخر فبرغم إدراك الأكراد لعدم إمكانية الانتصار عسكريًا على الدولة الإيرانية، إلا أن عسكرة كردستان وانتشار نطاق العمليات الفدائية للأكراد على مدى كل أقاليم كردستان وليس المناطق الحدودية فحسب قد ساهم فى تجذير الوعى القومى الكردى عند الجماهير الكردية، مع نزوع يزداد قوة تدريجيًا نحو الانفصالية (٤٢).

وفى الانتخابات الرئاسية عام ١٩٩٣ برزت كردستان بصفتها المقاطعة الإيرانية الوحيدة التى ضمت تأييدًا كاسحًا لمرشح معارض على حساب المرشح الحكومى الأبرز الرئيس هاشمى رافسنجانى(٤٣)، وبرز الشيعة الأكراد فى جنوب كردستان، الذين ضجوا من خسائر وتبعات الحرب مع العراق، والذين اكتسبوا وعيًا قوميًا متزايدًا على حساب جامعتهم المذهبية مع النظام الشيعى الحاكم الذى يعانى من الأزمات الاقتصادية والصراعات الثقافية والعزلة الدولية (٤٤). ويبدو النظام الحاكم واثقًا من عجز الحركات الكردية عن تشكيل خطر حقيقى للنظام فى ضوء الانقسامات الداخلية والهزائم العسكرية التى تعانى منها هذه الحركات.

غير أن ثمة تطورات يجب ألا تغفل عنها طهران، تتمثل فى:

أولاً: ارتفاع معدلات نزوح الأكراد سواء إلى طهران أو إلى الموانى أو إلى صناعة البترول فى خورستان بحثًا عن العمل، فى ظل الأزمة الاقتصادية الخانقة التى تعانى منها البلاد وخاصة بعد حرب الخليج (١٠٠% معدل التضخم، ٧٠% معدل البطالة للشباب أقل من ٢٥ عامًا). وهؤلاء بطبيعتهم الاجتماعية سيشكلون حزامًا من الفقر والحرمان حول المدن الكبرى، حيث سيعانون من غياب الخدمات والدعم وشدة الإهمال الحكومى؛ وبالتالى فإن هذا الحراك الجغرافى لن يؤدى إلى

مزيد من الانصهار القومى؛ بل إلى زيادة حدة الاغتراب الاجتماعى والشعور بالتمايز عند الأكراد، وهذا سينسحب بالضرورة على الأقليات الأخرى كالعرب والبالوش واللور والآذربيجانيين (٤٥).

ثانيًا: كما أسلفنا فإن ١٠ سنوات من العسكرة المجتمعية قد قفزت بالفكر السياسى الكردى قفزة نوعية نحو المطامع الانفصالية الاستقلالية - خصوصًا فى ظل رفض حكومى شديد للامركزية الإدارية. ولعل هذا يثير إشكالية التناقض بين المرجعية والبرامج الإسلامية للحكم وإصراره على رفض المساواة بين شعوبه ولو على صعيد الإدارة (٤٦).

ثالثًا: تدويل القضية الكردية فى العالم الإسلامى بفعل الأحداث المتلاحقة فى تركيا والعراق (والأخيرة تشهد بدايات سيناريو للاستقلال الكردى) حرى بأن يكون له تأثير فعال على أكراد إيران، سواء من ناحية استلهام التجربة، أو الارتباط التنظيمى بإخوانهم عبر الحدود، أو بالسعى إلى كسب ود القوى الإقليمية والدولية، وأخيرًا بالتشجيع على ممارسة للضغوط الخارجية على بغداد.

رابعًا: قضية حقوق الأقليات -وبالأخص الأكراد - هى إحدى أهم القضايا المدرجة على أجندة الانفتاح الثقافى للتيار الإصلاحى وقائده الرئيس محمد خاتمى؛ مما يزج بالقضية -على ما بها من خصوصية - داخل إطار تفاعلات الصراعات المصيرية بين المحافظين والإصلاحيين حول قيادة مستقبل الجمهورية الإسلامية فى إيران. وهذا الارتباط قد يكون له مزية الإحياء المستمر للقضية الذى قد يؤدى إلى حسمها، أو إلى انتزاع خصوصية القضية وحصرها فى دائرة نتائج الصراعات المحورية الكلية داخل الدولة الإيرانية (٤٧).

وفى النهاية يخلص الباحث إلى افتراض مفاده أن قوة النزعات الانفصالية عند أكراد العراق وتركيا مقارنة بأكراد إيران قد ترجع إلى القرب النسبى للثقافة الفارسية من عالم الأكراد ومجالهم الثقافى مقارنة بالثقافة العربية والتركية (٤٨). فحقيقة أن أكراد إيران هم -ثقافيًا- أقرب إلى سائر القوميات الإيرانية من الأكراد فى العراق وتركيا تعنى أن العوامل الثقافية اللازمة لتفعيل الانفصالية ليست واضحة عند أغلبية أكراد إيران، كما قد يفسر العامل الاقتصادى بالنسبة لأكراد العراق وتركيا بالذات استعدادهم بشكل أكبر للانفصال. ولعل عامل الظروف الإقليمية والدولية هو السبب وراء التأثير المحدود للتخلف الاقتصادى على النزعة الانفصالية عند أكراد تركيا (أقل من مثيلتها فى العراق - باستثناء حزب العمال الكردستانى). فالسياسات الغربية تجد مصلحتها فى تهديد الأمن العراقى والتلويح بإمكانية تفكيك الدولة العراقية بعد حرب الخليج، بينما هى -على النقيض- تحرص على ضمان قوة وأمن تركيا كفاعل إقليمى قوى ضمن منظومة حلف شمال الأطلنطى (٤٩).

وأخيرا فإن تقادم مؤسسة الدولة فى العالم الإسلامى، بصرف النظر عن أصولها الأوروبية من الناحية النظرية، أو الوجود التاريخى ورسوخ مكانتها بوصفها الفاعل الرئيسى فى شبكة العلاقات

الدولية مع المنطقة، قد ترك عالماً أكثر قبولاً لدولة تقوم بالتخلص من جماعات أقلوية من مواطنيها سواء بالإبادة أو الطرد أو التهجير أو الاستيعاب القسرى تحت دعوى غياب ولائها للنظام والدولة، مع غياب الخطوط الفاصلة بين الأخيرين. وقد ساهمت عسكرة الدولة الإسلامية وتغول مؤسسات التدخل السلطوى -كنتيجة مباشرة لهشاشة هذه الدول القطرية وكنتيجة غير مباشرة لآليات الحرب الباردة، والتى اتخذت من الشرق الأوسط الإسلامى مسرحًا لكثير من حروبها التى تشنها عن بعد - ساهمت فى تسهيل قدرة الأنظمة الحاكمة على القيام باستبعاد هذه الأقليات والتشهير بها. ولذا جاءت الحركة القومية الكردية بمثابة نموذج للحركات الإثنية القومية التى تظهر كرد فعل لفشل الدولة القطرية فى معالجة إشكالية التهميش المجتمعى والسياسى للخصوصيات الدينية والثقافية والمذهبية العرقية واللغوية؛ بل وقهر هذه الخصوصيات ومحاولة تدميرها.

* كلمة كردستان أى ديار الكرد لا يعترف بها قانونًا أو دوليًا وهى لا تستعمل فى الخرائط أو الوسائط الجغرافية.

* عدد السكان

عدد أكراد تركيا يساوى تقريبًا مجموع أعداد الأكراد فى إيران والعراق

تركيا : ٤٦,٢٠% من مجموع الشعب الكردى ١٣ مليونًا (٢٣% من سكان تركيا).

إيران : ٣٠,٧٤% من مجموع الشعب الكردى ٥,٧ ملايين (١٠% من سكان إيران).

العراق : ١٨,٣٤% من مجموع الشعب الكردى ٤,٢ ملايين (٢٣% من سكان العراق).

سوريا : مليون تقريبًا.

مجموع الشعب الكردى: ٢٤ إلى ٢٧ مليونًا.

***

الهوامش

محددات القضية الكردية:

١- سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق فى العالم العربى، (القاهرة: مركز ابن خلدون،١٩٨٢)، ص ٨٠.

2- 4 McDowall, David. A Modern History of the Kurds, (London : I.M. Tauris , 1996) Pp. 6 -7.

٥- سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق ص ٨٠ - ٨٥.

٦- المصدر السابق ص ٨٠ - ٨٢.

7- McDowall, David. Op. Cit. Pp. 13 –16.

٨- سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص ٨٠ - ٨٢.

٩- مازن بلال، المسألة الكردية: الوهم والحقيقة، (بيروت:بيان للنشر ١٩٩٣) ، ص ٧٠ - ٧٣.

10- 12 McDowall, David, Op. Cit. Pp. 38 - 40, 66 - 67.

١٣- مازن بلال، مصدر سابق ، ص ٤٤ - ٥٣.

١٤- المصدر السابق ص ٢٢.

١٥- المصدر السابق ص ٥٥.

١٦- المصدر السابق ص ٩ - ١٥.

17- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 408.

18- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 6.

١٩- ٢٠ مازن بلال، مصدر سابق، ص ١١.

21- Kendal. "The Kurds under the Ottoman Empire", People Without A country: The Kurds and Kurdistans, (London, Zed press, 1980), Pp. 22 - 25.

22- Ibid., Pp. 11 - 15.

٢٣- مازن بلال، مصدر سابق، ص٧٤ - ٧٧.

24- 26 Ayubi, Nazih. Overstating The Arab State ,(London: I.B. Tauris Publishers, 1995),

Pp. 4-10.

٢٧- مازن بلال ، مصدر سابق، ص ٧٤ - ٧٧.

28- Kendal, Op. Cit. Pp. 38 - 41.

٢٩- درية عونى، الأكراد التاريخ والجغرافيا، (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٩٩)، ص ١٣٢ - ١٣٥.

30- Kendal, Op. Cit. Pp. 34 – 37

31- Ibid., Pp. 32 - 33.

32- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 117 - 119.

٣٣- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ١٢٠ - ١٢١.

٣٤- مازن بلال، مصدر سابق، ص ٩٢ - ٩٣.

35- Ayubi, Nazih, Op. Cit. Pp..21-24

٣٦- ٣٧ مازن بلال ، مصدر سابق ، ص ١١.

٣٨- المصدر سابق ، ص ٦.

٣٩- ٤١ المصدر سابق ، ص ٨،٧ .

التطور التاريخى للقضية الكردية فى مطالع القرن العشرين:

1- 2McDowall, David, Op. Cit. Pp. 51 - 58.

3- Kendal, Op. Cit. Pp. 25 – 33.

4- 5Ibid., Pp. 32 – 34.

6- Ibid., Pp. 34 - 37.

7- Ibid., Pp. 34 - 37.

8- 9 Ibid., Pp. 38 - 40.

10- Ibid., P. 21.

11- 12 Ibid., Pp. 21 - 22.

13- Ibid.

15- Kendal "Kurdistan in Turkey" People Without A Country: The Kurds And Kurdistan,

Ed. Gerard Chaliand (London: Zed Press, 1980). Pp. 38 - 41.

16- 17- Kendal Op. Cit. Pp. 36 - 37.

18- 28- Ibid., Pp. 40 - 44.

٢٩- حامد عيسى ، مصدر سابق، ص ٥٤ - ٧٤.

٣٠-٣١- أحمد بهاء الدين شعبان، أوجلان الزعيم والقضية (القاهرة: ميريت للنشر،١٩٩٩) ص ٢٤.

32- 33- Kendal, Op. Cit. Pp. 57 – 60

34- 37- Kendal "Kurdistan in Turkey" Op.Cit. Pp. 47 - 48.

٣٨- درية عونى، مصدر سابق، ص ١٨ - ٢٣.

39- 44- Kendal, "Kurdistan in Turkey", Op. Cit. p 50-54

٤٥-٤٦- حامد عيسى ، مصدر سابق، ص ٤٢.

٤٧-٤٨- المصدر السابق، ص ٥٠.

٤٩- المصدر السابق، ص ٥٥ - ٥٧.

٥٠- المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

51- 52- Mcdowall, David, Op.Cit. Pp. 107-109.

53- 55-Entessar Nadir, Kurdis Ethnonationalism, (Boulder&London. Lynne Reinner Publishers, 1993.) Pp. 49-58

الحالة السورية:

١- ٢ خالد فياض، الأكراد فى سوريا: الوجه الإيجابى للمسألة الكردية "السياسة الدولية" ١٩٩٦، ص ١٢٦-١٢٧.

٣- سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص١٢٠.

٤- ٧- خالد فياض، مصدر سابق، ص ١٢٧.

٨- درية عونى ، عرب وأكراد، (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٢) ص ١٦٣ - ١٦٤.

٩- المصدر السابق، ص ١٥٧ - ١٥٨.

١٠- سعد الدين إبراهيم ، مصدر سابق ، ص ١٢٢.

١١- خالد فياض، مصدر سابق، ص ١٢٨.

١٢- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٦٤.

١٣- درية عوني، الأكراد التاريخ والجغرافيا، مصدر سابق، ص ٢٢٨ - ٢٣٢.

الحالة العراقية:

١- حامد عيسى ، مصدر سابق، ص ٥١- ٥٢.

٢- ٥- أحمد السيد تركي، "القضية الكردية في العراق"، **السياسة الدولية**، ١٩٩٦، ص ١١٩.

6- 7 McDowall, David, Op. Cit. **Pp. 287-288.**

8- Vanly, Ismet Sharif. " **Kurdistan in Iraq**" People without A Country. Ed Gerard Chaliand. Op.Cit. Pp. 158 - 163.

٩- منذر الموصلي، القوى السياسية والحزبية في كردستان، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٧٨.

10- Vanly, Ismet Sharif. Op. Cit. Pp. 164 - 165.

11- 13- Ibid., 158 - 163.

١٤- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٤٥.

15- 16- McDowall, David. Op. Cit. **Pp. 302** – 203.

17- Vanly, Ismet Sharif. Op. Cit. **Pp. 173 – 176**

18- 19- Ibid., Pp. 164 – 168.

٢٠- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٦٨ - ١٧٠.

21- 24- Vanly, Ismet Sharif. Op. Cit. Pp. 164 – 168

٢٥- منذر الموصلي، مصدر سابق، ص ١٠٤ - ١٠٥.

26- McDowall, David. Op. Cit. **Pp. 332 – 336**

٢٧- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ٤٨ - ٥٣.

٢٨-٢٩ المصدر السابق، ص ١٥٠ _ ١٨٩.

٣٠- المصدر السابق، ص ٢١٩ _ ٢٢٠.

٣١-٣٢ رمضان عرابى، هل الأكراد قادمون؟،(القاهرة:مطبعة الطوبجى،١٩٩٩)، ص ١٣٠ – ١٣٢.

٣٣-٣٤- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ٢٢٦ – ٢٢٩.

٣٥-٣٦- منذر الموصلى، مصدر سابق، ١٩٥ – ٢٠٦.

٣٧-٣٩- درية عونى، مصدر سابق، ص ١٥٦ - ١٦٣.

٤٠- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ٢٣٧ – ٢٣٨.

٤١-٤٥- رمضان عرابى، هل الأكراد قادمون، ص ١٩٧ -٢٠١.

46- 47- Entessar, Nader. Op. Cit. Pp. 159 - 169.

٤٨- ٥٠- رمضان عرابى، مصدر سابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٨.

٥١- درية عونى، مصدر سابق، ص ٣٩٧.

٥٢- المصدر السابق، ص ٣٠٤ - ٣٠٨.

٥٣-٥٤- المصدر السابق، ص ١٩٧.

٥٥- ثناء فؤاد عبد الله، مصدر سابق، ص ١٠٥.

٥٦- رمضان عرابى، مصدر سابق، ص ٢٢٨ - ٢٣١.

57- 59 - Entessar, Nader. Op. Cit. Pp. 159 - 169.

٦٠- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ٤٢٦.

٦١-٦٣- خالد فياض، مصدر سابق، ص ١٢٧ - ١٢٨.

٦٤- رمضان عرابى، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

الحالة التركية:

1- 7- McDowall, David. The Kurds: A Nation Denied,(London: Minority Rights Publications, 1992). Pp 7-15.

٨- ١٢- أحمد بهاء الدين شعبان، أوجلان: الزعيم والقضية، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٤.

13- 14- Kendal "Kurdistan in Turkey", Op. Cit, Pp. p 69-70

١٥- أحمد بهاء الدين شعبان، مصدر سابق، ص ٤٢ - ٤٣.

16-18- Entessar, Nader. Op.Cit. Pp. 89-97.

19-21- Kendal, "Kurdistan in Turkey" Op. Cit. p 71-83.

22-24- Barkey, Henry and Graham Fuller, Turkey's Kurdish Question. (NewYork: Rowman & Little Field Publishers, 1998), Pp. 15-25

25-27- Ibid., Pp. 23-29.

28-31 Ibid., Pp. 97-115.

32- Entessar, Nader, Op. Cit. Pp.103-107

33-36- McDowall, David, A Modern History of The Kurds.Op. Cit. Pp 425-429.

٣٧- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٠٦ - ١٠٧.

٣٨-٤٠- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٥٤ - ١٥٦.

41- Barkey, Henry and Graham Fuller, Op.Cit. Pp. 25-29

٤٢- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٨٩ - ١٩٩.

43- Barkey, Henry and Graham Fuller, Op.Cit. Pp. 101-108

٤٤- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

45-48- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 429 - 431.

٤٩- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٦٣.

50- 52- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 432 - 433.

٥٣-٥٤ رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٨٢

55- 57 McDowall, David, Op. Cit. Pp. 433-435.

٥٨-٥٩ رمضان عرابي ، مصدر سابق ، ص ص ١٩٢-١٨٩

الحالة الإيرانية:

١-٢ رمضان عرابي، هل الأكراد قادمون، مصدر سابق، ص ٦٧.

3-4-Ghassemlou, A.R, "Kurdisran in Iran" People Without A Country, The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand Op.Cit. Pp. 117-122-

5-Entessar,Nader. Op.Cit. Pp. 16-20.

6-10- McDowall, David. Op. Cit. Pp. 231 - 237.

11-12- Ibid., Pp. 240 - 241

13-17- Ibid., 249-254

18-19- Ghassemlou, A.R, "Kurdisran in Iran "Op. Cit. Pp. 122 - 124.

٢٠-٢٣- حامد عيسى، مصدر سابق ص ٤١٣-٤٢١.

24- McDowall, David, Op. Cit. P 262.

25- Ibid., Pp. 262-263.

26-28- Ibid., Pp. 263-264.

29- Ibid., p 265.

٣٠- منذر الموصلى، مصدر سابق، ص٢٧١-٢٧٧ .

٣١- حامد عيسى، مصدر سابق ص ٤٢٢،٤٢٣.

32- McDowall, David. Op. Cit. P 263

33- Ghassemolou, A.R Op. Cit. Pp. 116-117

34- McDowall, David. Op. Cit. Pp 270-272.

35-Entessar, Nader. Op.Cit..Pp. 34-36

36- McDowall, David. Op. Cit. P 271.

37-39 –Entessar, Nader. Op.Cit. Pp. 29-41.

40- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 272-274.

41-42- Ibid., Pp. 277 - 279

43- Ibid., Pp. 278.

44-45- Ibid., Pp. 277 - 279.

46- Entessar, Nader , Op. Cit., Pp.46-47

٤٧-٤٩- مازن بلال ، مصدر سابق ص ١٤١-١٤٤.

المصادر العربية:

١- أحمد السيد تركى، "القضية الكردية فى العراق"، السياسة الدولية، ١٩٩٦.

٢- أحمد بهاء الدين شعبان، أوجلان الزعيم والقضية، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩.

٣- ثناء فؤاد عبد الله، "أكراد إيران بين الصراع الداخلى وصيغة التوازنات الإقليمية"، السياسة الدولية،

١٩٩٦

٤- حامد محمود عيسى، المشكلة الكردية فى الشرق الأوسط،، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٢.

٥- خالد فياض، "الأكراد فى سوريا: الوجه الإيجابى للمسألة الكردية"، السياسة الدولية، ١٩٩٦.

٦- درية عونى، الأكراد: التاريخ والجغرافيا، القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٩٩.

٧- درية عونى، عرب وأكراد: خصام أم ونام ؟، القاهرة :دار الهلال ،١٩٩٣.

٨- رمضان عرابى، هل الأكراد قادمون؟، القاهرة: شركة مطابع الطوبجى، ١٩٩٩.

٩- سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق فى العالم العربى، القاهرة: مركز ابن خلدون،١٩٨٧.

١٠- مازن بلال، المسألة الكردية: الوهم والحقيقة، بيروت: بيان للنشر والإعلام والتوزيع، ١٩٩٣.

١١-منذر الموصلى، القوى السياسية والحزبية فى كردستان، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.

المصادر الأجنبية:

1- Ayubi, Nazih. Overstating The Arab State. London:I.B. Tauris Publishers, 1995.

2- Barkey, Henri and Graham E.Fuller. Turkey's Kurdish Question. NewYork: Rowman & Little Field Publishers, 1998.

3- Entessar, Nader. Kurdish Ethonationalism. Boulder & London. Lynne Reinner Publishers, 1993.

4- Kendal. " Kurdistan In Turkey". People Without A Country: The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand. London : Zed Press, 1980.

5- Kendal. "The Kurds Under The Ottoman Empire". People Without A Country: The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand London: Zed Press, 1890.

6- Ghassemlou, A.A. "Kurdistan In Iran" People Without A country:
The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand. London: Zed Press, 1980.

7- McDowall, David. A Modern History of the Kurds. London: J.B. Tauris, 1996.

8- McDowall, David. The Kurds: A Nation Denied. London: Minority Rights Publicatios, 1992.

9- Vanly, Ismet Sharif. "Kurdistan In Iraq" People Without A Country The Kurds And Kurdistan. Ed. Gerard Chaliand . London: Zed Press, 1980.

***

الخلاف السني الشيعي .. ومحاولات التقريب المذهبي في القرن العشرين

د. محمد علي آذرشب

مقدمة:

أعلن الإسلام مبادئه على قاعدة "لا إله إلا الله"، لرفض كل الآلهة المزيفة المتعملقة على طريق تكامل المسيرة البشرية، وليحرر الإنسان من الأغلال التي تعيق حركته نحو الله؛ أي نحو كل المثل العليا التي خلق الإنسان من أجل تحقيقها؛ وليزيل عن النفس الإنسانية العوامل التي تدفع إلى ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، ولتفتح أمامه آفاق قدرة الله وتدعوه إلى ممارسة دور الاستخلاف في استثمار هذه القدرة لخلق حياة أفضل لبني الإنسان.

ولقد سجّل الإسلام - ولا يزال يسجل- فصولاً رائعة في تاريخ تحرير الإنسان وتزكيته ودفعه على طريق العلم والعمران ونشر العدل ومقارعة الظالمين.

غير أن أتباعه -مثل أتباع كل المدارس السماوية والوضعية- منهم من يرتفع إلى مستوى أهداف الرسالة، ومنهم من يعيش ذاتياته محاولاً تسخير الرسالة لصالح الذات.

المجموعة الأولى تشمل عادة القادة الرساليين والمصلحين المخلصين والمؤمنين المتدينين والمتقين من عامة الناس.

والمجموعة الثانية يمثلها غالباً الحكام الحريصون على الحكم، وكل المتكالبين على متاع الدنيا من وعّاظ السلاطين والدكاكين، وجميع الذين يحملون ذاتيات مستفحلة لا يمكن أن تذوب في الأهداف الرسالية، بل يريدون إذابة الرسالة في ذواتهم المتورمة.

الفتن الطائفية في العالم الإسلامي على مرّ التاريخ مردّها إلى المجموعة الثانية، وإن كانت هذه المجموعة تتخذ أحياناً من عامة المؤمنين وقوداً لمعركتها بعد أن تظللها بالشعارات الدينية الرسالية[1].

عالمنا المعاصر يرث أعباء كل انحرافات التاريخ الإسلامي المستمدة عادة من ذاتيات الساقطين في فتنة السلطان والمال والجاه، وإذا تجاوزنا تاريخ صدر الإسلام، والعصر الأموي والعباسي، وما آل إليه من سقوط على يد المغول -نتيجة عوامل الضعف التي نخرت فيه، وأهمها التجزئة الاجتماعية: طائفية أو قومية أو طبقية، نلاحظ أن التفرقة الطائفية كانت من محاور ممارسة

الحكام في القرون الأخيرة، وهي ممارسات تلقي بثقلها أكثر من غيرها على كاهل أمتنا في العصر الحديث.

لو عدنا إلى الوراء، وبدأنا من القرن العاشر الهجري لشاهدنا فصلاً مهمًا من فصول النزاع السني- الشيعي في عالمنا الإسلامي، أشعلت نيرانه مصالح الحكم وغذته الحروب بين الدولة الصفوية والعثمانية.

فمنذ أن دخل الشاه إسماعيل الصفوي بغداد سنة ٩١٤هـ/ ١٥٠٩م ، ونشب الصراع الصفوي العثماني تحول العراق إلى ساحة للصراع الطائفي، بل امتدت هذه الساحة لتشمل إيران والعالم العربي[٢]، ومنذ ذلك الوقت بدأ التدخل الأوروبي في المنطقة عن طريق الدعم العسكري لهذا الجانب أو ذاك[٣]، ولا يزال ذلك الصراع الطائفي وما خلفه من ثقافة شعبية وأدبيات التراشق يشكل الأرضية لكل استفزاز طائفي في مجتمعاتنا الإسلامية.

وإلى جانب الصراع العثماني - الصفوي ظهرت أحداث غذّت الطائفية، منها تحرك الأفغان بسم السنة للقضاء على الدولة الصفوية الشيعية. فقد هجم زعيم أحد القبائل الأفغانية "مير محمود" في بدايات القرن الثامن عشر الميلادي على أصفهان عاصمة الصفويين وأقام مجزرة رهيبةتقشعر منها الأبدان[٤]، وبدأ هذا الأفغاني بمنافسة حادّة مع السلطان العثماني رغم أنهما سنيّان. ولم يمكث الأفغان في إيران طويلاً إذ ظهر نادر شاه الأفشاري من قبائل الأفشار التركمانية، فطرد الأفغان وهزم العثمانيين من الأراضي الإيرانية وحاصر مدينة بغداد مرتين، ومدّ فتوحاته شوقاً إلى أواسط آسيا والهند.

ويهمنا الموقف المذهبي لنادر شاه، فهو تقرّب من السنة والشيعة، وطرح مشروع التقريب بينهما، ولكنه واجه رفضًا من العثمانيين، ويلاحظ أن مشروع التقريب هذا رغم ما شابه من مصالح الحكم وجهل الحاكم، قد نجح إلى حدّ كبير في جمع علماء السنة والشيعة لأول مرة في التاريخ على وثيقة تقريبية مشتركة تركز أسس التفاهم المذهبي بينهما[٥].

وبقي العثمانيون يتمترسون وراء نصرة السنة ومحاربة الشيعة، وظل مشروع التقريب لنادر شاه يتسع ليشهد صلوات جماعة مشتركة بين الطائفتين، وأوشك المشروع أن يعمّ العالم الإسلامي لولا اغتيال نادر شاه، فظهرت المخلفات الطائفية مرة أخرى على السطح، وتواصلت الفتن والاضطرابات حتى استولت الأسرة القاجارية في إيران على الحكم عام١٣١١هـ/ ١٨٩٣م.

وفي ظل هذه الأسرة اشتعلت الصراعات الطائفية مرة أخرى. وفي هذا العصر بالذات، ثم ظهرت حركة الوهابيين لتكفر من تسميهم "أهل البدع" من السنة والشيعة. وأدت إلى انقسام أهل السنة بين مؤيد لها ومعارض ، كما أدت إلى إثارة زوبعة من التكفير ضد الشيعة. وفي عام ١٨٠٢م

دخل الوهابيون مدينة كربلاء، فقتلوا الآلاف ونهبوا وسلبوا، واعتدوا على مراقد أئمة أهل البيت، وكان ذلك عاملاً في تعميق النزاع الطائفي، ثم هجموا سنة ١٢١٨هـ/١٨٠٣م على البصرة والزبير وهدموا ما فيها من مراقد، وهجموا مرة ثالثه سنة ١٢٢١هـ/١٨٠٦م على النجف؛وكل ذلك أدى إلى استثارة طائفية شعبية عامة(٦).

مشروع محمد علي باشا الإصلاحي واجه أول ما واجه المشكلة الطائفية؛ لذلك انشغل في حروب مع الوهابية، كما بذل جهودًا كبيرة للتقرب من السنة وكسب الشيعة إلى صفه، وواصل إبراهيم باشا هذه المساعي، لكنه واجه فتنًا طائفية هوجاء اشترك فيها السنة والشيعة إضافة إلى الدروز والمسيحيين والأرمن، وكان للتدخل الأجنبي إضافة إلى الموروث الطائفي أثر في هذه الفتن الطائفية.

وازداد نشاط الأوربيين للتغلغل في العالم الإسلامي، وتداعت الدولة العثمانية وأشرفت على السقوط، وانهزمت الدولة القاجارية أمام الروس واقتُطعت أراضيها في معاهدتي **"گلستان"** و **"تركمن چاى"**، واستشرى الفساد في العالم الإسلامي، ونشطت حركة الدروشة والخرافات، وتوفرت كلّ الظروف للسقوط.

في هذه الظروف نهض السيد جمال الدين المعروف بالأفغاني(١٢٥٥ـ١٣١٥هـ/١٨٣٩ـ١٨٩٧م) للدعوة إلى "الجامعة الإسلامية". وهي بداية عصر الدعوة الإحيائية التي حاولت الجمع بين أصالة الإسلام ومبادئه وبين مواكبة العصر، وقامت على أساس تجاوز الحساسيات الطائفية، والعودة إلى جوهر الإسلام، وصيانة وحدة الأمة الإسلامية من عوامل التجزئة والتخلف.

بدأ دعوته في إيران فلم يسمح له الموروث الطائفي والبطش السياسي أن يواصل دعوته، فما وجد في العالم الإسلامي أفضل من "مصر"؛ ليتخذها قاعدة للدعوة إلى "الجامعة الإسلامية". ويظهر أن مصر بعد غزو نابوليون بدأت تتحسس الخطر على هويتها وشخصيتها الإسلامية، وبدأت هذه المشاعر تنمو ولكن ببطء وبدون إطار ودون أن تنتظم في مشروع إحيائي، فوجدت في دعوة السيد جمال الدين ضالتها، ولذلك كان الالتفاف حول دعوة السيد سريعا ومدهشا(٧).

كانت دعوة جمال الدين مشروعا نهضويا مستكملا إلى حد كبير لشروط الانتماء الثقافي وشروط الخطاب المعاصر، وأوشك أن يدفع بمصر وبسائر العالم العربي والإسلامي إلى نهضة شاملة، لولا أن الأوروبيين، وخاصة الإنجليز، كانوا قد تغلغلوا في جسد الأمة عن طريق التنظيم الماسوني وعن طريق الإرساليات التبشيرية والمدارس والاستشراق وإشاعة روح الهزيمة؛ فوفروا الظروف لتدخلهم العسكري بعد ثورة عرابي باشا، وأحبطوا مشروع النهضة تماما.

ترافق هذا الضعف في العالم الإسلامي مع ظهور المشروع القومي في تركيا وإيران والعالم

العربي، واقترن هذا المشروع بالعلمانية، ونجح في تركيا في إحياء الطورانية وخلق تيار معاد للإسلام وللعرب واللغة العربية على يد أتاتورك. وأوشك أن يحقق نفس النجاح على يد رضا خان الذي قضى على الحكم القاجاري وأعلن نفسه شاه إيران، مؤسسًا بذلك الحكم البلهوي، ولكنه أخفق؛ بسبب معارضة التيار الديني(٨).

والعالم العربي سقط بيد الاستعمار الأوروبي بالتدريج، ونفذ وعد بلفور بتأسيس إسرائيل، وكان من المفروض أن ينبثق نوع من التضامن الإسلامي أمام الهجوم الأوروبي والصهيوني العسكري والسياسي والثقافي، وظهر شيء من ذلك على مستوى بسيط، لكن عوامل التجزئة الطائفية ثم القومية حالت دون ذلك، ورغم ما حققته حركات التحرر من استقلال نسبي للعالم الإسلامي، لكنها بقيت تعيش الموروث الطائفي، وظلت مصالح السيطرة والهيمنة والحكم تستغل هذا الموروث ؛ لتشعل النزاع الطائفي السني - الشيعي في الظروف اللازمة.

الموروث من القرون الأربعة السابقة على القرن العشرين - على الأقل - يتمثل في المحاور التالية :

- الصراع بين السنة والشيعة على المحور الإيراني - التركي، وتشمل الدائرة التركية كلّ العالم العربي الذي خضع لسياسة الدولة العثمانية.

- الصراع السني الشيعي على المحور الأفغاني - الإيراني الموروث عبر هجوم الأفغان السنة على إيران الصفوية، ثم اندحارهم على يد نادر شاه.

- الحركة الوهابية القائمة على أساس السلفية، وما أفرزته من جوّ سلفي في العالم الإسلامي يرفض كثيرًا مما يعتقد به أهل السنة والشيعة.

- النزاع المذهبي بين أهل السنة نتيجة القطيعة الفقهية بين المذاهب الأربعة.

وأما الموروث التقريبي فيتمثل في المحاور التالية :

- اتجاه مصر المبكر إلى دعوة الأمة الإسلامية للوحدة.

- اتجاه الحوزات العلمية في إيران والنجف إلى فكرة التقريب استنادًا إلى مفاهيم تحملها من مدرسة أهل البيت.

وسنذكر ما أفرزه هذا الموروث في القرن العشرين، وما أضافه هذا القرن على جبهتي الطائفية والتقريب.

إفرازات الموروث الطائفي في القرن العشرين

نستطيع - مع شيء من التسامح - أن نقسم الحالة الطائفية في القرن الماضي على ثلاث مراحل:

- مرحلة النصف الأول من القرن.

- مرحلة النصف الثاني من القرن حتى السبعينيات.

- مرحلة العقدين الأخيرين.

في النصف الأول من القرن الماضي نرى العالم الإسلامي غارقا في بحر من المشاكل التي خلقتها ظروف الاحتلال والتقسيم والسيطرة، وكان من المتوقع أن تتجه كل الجهود لمواجهة هذه المشاكل دون أن يبرز للطائفية رأس في الساحة لكن التركة الثقيلة أبت إلا أن تعبّر عن نفسها بأشكال شتى.

لقد كان الاختلاف المذهبي قائمًا في دور العلم فما بالك بعامة الناس، يقول الشيخ عبد المجيد سليم سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م حين كان رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، ووكيل جماعة التقريب: "ولقد أدركنا الأزهر على أيام طلبنا العلم، عهد الانقسام والتعصب للمذاهب ولكن الله أراد لنا أن نحيا حتى نشهد زوال هذا العهد، وتطهر الأزهر من أوبائه، فأصبحنا نرى الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي إخوانًا متصافين .."[٩].

وعن الحالة الطائفية في النصف الأول من هذا القرن يكتب الشيخ محمد تقي القمي مؤسس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة: "كان الوضع قبل تكوين جماعة التقريب[١٠]، يثير الشجن، فالشيعي والسني كل كان يعتزل الآخر، وكل كان يعيش على أوهام ولدتها في نفسه الظنون أو أدخلتها عليه سياسة الحكم والحكام، أو زينتها له الدعاية المغرضة، وساعد على بقائها قلة الرغبة في الاطلاع"[١١].

ردود الفعل السلبية تجاه العملية التقريبية الضخمة التي نهضت بها دار التقريب في القاهرة تبين جانبًا من الموروث الطائفي في هذه الفترة. فبعد خمس سنوات من تأسيس الدار نرى افتتاحية مجلتها تشير إلى "أفراد في كل طائفة لاهمّ لهم إلا أن ينبشوا عن الهنات، ويضخموا الهفوات، ويأخذوا أرباب المذاهب بأقوال عامتهم ضاربين صفحًا عن تحقيق خاصتهم، كفعل ذوي المآرب من المستشرقين، يحكمون على الإسلام عامة بما يرونه من الآراء الشاذة في بعض الكتب، ويتحدث رئيس التحرير في هذه الافتتاحية لأول مرة بعد صدور المجلة عن ذوي القلوب الجاحدة، والعقول الجامدة، والأقلام الشاردة، والنفاثين في العقد، والمصدرين عن الضغينة والحسد .." [١٢].

ويركز الشيخ محمد تقي قمي على دور السياسة في إثارة الفرقة بين المسلمين قبل عصر الاستعمار وبعده، فيقول: "أجل لقد ظلت الفرقة بين المسلمين غذاء مناسبًا للحكم والحكام قرونا عدة، دأب فيها كل حاكم على استغلالها لتثبيت سلطانه، ولتحطيم عدوه، ثم جاءت السياسات الأجنبية فوجدت في هذه الفرقة خير وسيلة لتدخلها، وبث نفوذها ودعم سلطانها وفرض سيطرتها"(١٣).

وتشكل سيطرة الملك عبد العزيز آل سعود على الحجاز سنة١٣٥٣هـ/١٩٣٤م منعطفا مهمًا في تاريخ الصراع الطائفي على صعيد العالم الإسلامي. لقد استطاع عبد العزيز بعد هذه السنة أن يسيطر على مقاتليه من الحركة الوهابية المسمون بالإخوان ونهاهم عن غزو العراق وشرقي الأردن(١٤)، وبذلك خف الصراع الوهابي العسكري مع العالم الإسلامي، لكن الصراع المذهبي بقي مستمرًا، وتجلى بأبشع صوره في حادثة مقتل الحاج الإيراني أبو طالب اليزدي سنة ١٣٦٢هـ/١٩٤٣م؛ التي أدت إلى قطع العلاقات الإيرانية ـ السعودية لأعوام، والحادثة يرويها أحد المتابعين لها إذ يقول:

"حدثت حادثة هزت كل المخلصين، واستحثت كل المهتمين بمصير الأمة الإسلامية. لقد أعلن نبأ قتل إيراني من الشرفاء هو السيد أبو طالب اليزدي في موسم الحج بأرض الحجاز؛ لأنه أراد أن يهين الكعبة، واتشدت الأنظار إلى السعودية لتستطلع الخبر. فجاء التحقيق مذهلاً مؤلماً يعبّر عن جوّ فظيع من انعدام الثقة والشبهة والتهمة بين المسلمين.

أصيب الرجل في الطواف بحالة غثيان، فأراد الخروج من بين الطائفين، لكنه لم يتمالك نفسه، حرص على أن لا يلوث أرض المسجد، فجمع ثيابه وألقى قيأه فيه. ثم أسرع للخروج، فاستوقفه شرطي وسأله عمّا يحمله، فلما رأى ما رأى ولم يفهم من السيد أبو طالب توضيحاته بالفارسية، أخذه وسلمه إلى القضاء. وهناك أيضا لم يفهموا ما يقوله الرجل، فأفرزت ذهنيات القضاة هناك مايلي: إن هذا الرجل إيراني، والإيرانيون عادة لا يحجّون بيت الله الحرام وإنما يحجون كربلاء والنجف!! وهم يأتون إلى بيت الله الحرام بقصد إهانته، وما يحمله هذا الإيراني إنما كان يستهدف به تنجيس الكعبة، ثم حكموا عليه بالإعدام.. وضربوا عنقه".

هذا نموذج واضح على نجاح الخطة الاستعمارية في إيجاد فصل نفسي وشعوري واعتقادي بين المسلمين.

هذا الحادث هزّ الشيخ محمد تقي القمي(١٥)، كما هزّ الكثيرين من أبناء العالم الإسلامي، لكنه لم يحركه في اتجاه سلبي.. لم يدفعه إلى الانتقام من أهل السنة، بل إلى الانتقام من الجهل والفرقة وكل العوامل التي أدت إلى هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر المؤلمة.

فكر في الأمر مليّا ، وقرر أن يتحرك لكسر حواجز العزلة بين السنة والشيعة، وكان لابد أن

يكون هذا التحرك في مركز قادر على أن يشعّ بتأثيره على كل العالم الإسلامي. وليس أفضل لهذا الأمر من الأزهر والقاهرة"[١٦].

ومن الطبيعي أن تواصل قوى الهيمنة العالمية نشاطها في مواجهة حركة التقريب التي تصاعدت في هذه البرهة، من ذلك ما يرويه أحد المتابعين لحركة التقريب عن حادثة اقترنت بعزم الشيخ عبد المجيد سليم شيخ الأزهر على إصدار فتوى بجواز التعبّد بفقه الشيعة، وكان ذلك قبل عشر سنوات من صدور فتوى الشيخ شلتوت بهذا الشأن.

يقول: "هيأ الشيخ أذهان جماعة التقريب وأفكارهم لهذا الأمر. وتقرر دراسة صيغة الفتوى في جلسة تعين وقتها. وقبل أسبوع من تلك الجلسة المقررة وصلت إلى جميع أعضاء جماعة التقريب طرود بريدية مبعوثة من عواصم أوروپية مختلفة، أرسلت على عناوينهم في محل عملهم، وأرسل نظيرها على عنوانهم في بيوتهم، وهي تحمل ما ينسف فكرة إصدار الفتوى.

الأمر عجيب، والتخطيط دقيق، ومتابعة القوى الشيطانية لنشاط التقريب حثيث.

في توقيت دقيق تحركت هذه القوى للوقوف بوجه خطوة هامة من خطوات التقريب.

حضر الأعضاء في الجلسة المقررة وهم يحملون تلك الطرود، والغضب بادٍ على وجوههم، وجلس الشيخ عبد المجيد في مقدمة المجلس. وإذا بالأعضاء يرفعون صوتهم دفعة واحدة، ويتحدثون بلهجة غاضبة قائلين: أتريدون أن نصدر فتوى في جواز العمل بفقه الشيعة وهم يعادون الصحابة! ثم فتح كل منهم طرده وأخرج منه كتابا منسوبا إلى أحد علماء الشيعة يتحامل فيه على الخليفتين الأول والثاني. وقالوا: هذه وثيقة تبين طبيعة الشيعة وأفكارهم تجاه الخلفاء فماذا تقولون؟

يقول الشيخ القمي استولى على الوجوم، فما عدت قادرا على الكلام في هذا الجو المتشنج. نظرت إلى الشيخ عبد المجيد فرأيته ينظر إلى كل واحد من المتكلمين بهدوء وطمأنينة كأنه يريد أن يستفرغ منهم شحنة غضبهم. وعندما تكلم الجميع وساد الجو هدوء نسبي، تناول الشيخ سليم الحديث، وقال باتزان ووقار: هلا سألتم أنفسكم من أين جاءت هذه الطرود؟ وما هو هدف مرسليها؟ ولماذا أرسلوها في هذا الوقت بالذات؟ ثم استرسل في الحديث قائلا: لو أن الشيعة والسنة لم يكن بينهما اختلاف لما احتجنا إلى التقريب وإلى جماعة التقريب ودار التقريب ومجلة رسالة الإسلام. لكننا بعد علمنا بوجود الاختلاف نهضنا بهذا المشروع؛ كي نركز على المشتركات ونقلل الاختلافات ونزيل الشبهات. ثم انظروا إلى هذه الأيدي التي فعلت فعلتها بطباعة كتاب يثير حساسيات أهل السنة تجاه الشيعة في أوروپا، وأرسلته في هذا الوقت الحساس إليكم، أهي حادبة على أهل السنة؟ أيهمها مصلحة المسلمين؟ وهلا سألتم أنفسكم عن صحة نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه؟ ولو قدر أن هذه النسبة صحيحة، فهل ما جاء فيه يخرج المسلم من دائرة الإسلام ويفكه من رباط الأخوة الإسلامية؟

واسترسل يتحدّث بلغة رصينة مستحكمة، هدأ الجوّ، ولكن صدور الفتوى تأخر عشر سنوات حين أقدم الشيخ محمود شلتوت على تنفيذ المشروع"[١٧].

وشهد النصف الأول من القرن الماضي موجة من الكتابات التي تثير الحزازات الطائفية أعقبتها ردود تتناوب بين العلمي والمنفعل، وأشهر هذه الكتب: "محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية" للشيخ محمد الخضري، و"كتاب السنة والشيعة" للسيد محمد رشيد رضا، وكتاب "الصراع بين الإسلام والوثنية" لعبد الله علي القصيمي، وكتب "فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام" لأحمد أمين، "والوشيعة في نقد عقائد الشيعة" لموسى جار الله، وتصدى للرد على هذه الكتب وأمثالها: الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني النجفي في "موسوعته الغدير" [١٨]، والسيد محسن الأمين في موسوعته" أعيان الشيعة" [١٩]، والسيد عبد الحسين شرف الدين في مؤلفاته المختلفة[٢٠].

أما النصف الثاني من القرن الماضي حتى نهاية السبعينيات فقد شهد صراعًا بين أنصار الطائفية وأنصار التقريب، ظهر فيه الموروث الطائفي مقرونًا بالصراع القومي، وتكرست أدبيات الطائفية على إضفاء الطابع الفارسي على التشيع والطابع العربي على التسنن[٢١]، وعلى إثارة محن التاريخ والخلافات، وشهدت منطقة شبه القارة الهندية اشتباكات طائفية دامية، كما شهدت الساحة صدور الفتاوى بتكفير هذه الطائفة أو تلك، وهي امتداد لفتاوى سابقة كانت تصدر عن علماء الدولتين العثمانية والصفوية.

وتكرس في هذا العصر الانفصال النفسي بين إيران والعرب مستمدًا جذوره من الروح الطائفية إضافة إلى الروح القومية. وظهرت موجة من المؤلفات في التاريخ وتاريخ الأدب في العربية والفارسية تكرّس هذا الانفصال، تحت عناوين نشأة التشيع، والشعوبية، والزندقة[٢٢]، وأمثالها، وكان النزاع السياسي بين عبد الناصر والشاه من عوامل تأجيج هذا الصراع.

وبعد سقوط الشاه وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية سنة ١٤٠٠هـ/١٩٧٩، دخل الصراع الطائفي مرحلة جديدة، فمن جهة كان على رأس هذا التحول فقيه شيعي قاد الشعب الإيراني من منطلق الولاية في الفكر الشيعي، وأقام دولة على أساس فكر مدرسة أهل البيت، ومن جهة أخرى أثار هذا التحول مخاوف كثيرة من انتقال النموذج الإيراني إلى المنطقة. فاتخذت حياله كل السبل لتطويقه وتحجيمه، ومن تلك إثارة عاصفة طائفية بوجه إيران، وطالت هذه العاصفة معظم الشيعة في البلدان المختلفة. واتخذت هذه العاصفة عناوين عدة منها: التشكيك في نوايا الثورة الإسلامية تجاه أهل السنة، وتآمر الفرس التاريخي على الإسلام، وانحراف الشيعة عن القرآن والسنة، بل واتجهت هذه الموجة إلى الطعن حتى في تواتر القرآن عند المسلمين؛ إذ زعمت أن الشيعة يمتلكون قرآناً غير هذا المصحف، وأنهم يؤمنون بتحريف القرآن[٢٣].

وفي هذا السياق ترجمت بعض كتب الإمام الخميني محرّفة إلى اللغة العربية، فتصدى المرحوم

الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا أستاذ الأدب الفارسي في جامعة القاهرة لواحدة من هذه الترجمات، وبيّن ما فيها من تحريف، وأقام دعوى على المترجم.

وفي هذه الفترة بالذات تصاعدت نشاطات أنصار السنة في باكستان ضد الشيعة، وصدرت مجموعة كتابات "إحسان إلهي ظهير"[٢٤] للطعن في الشيعة.

كما اتجهت الجهود إلى إثارة خلافات طائفية داخل إيران بين أهل السنة والشيعة عبر السفارات وعبر الإعلام، وكانت بعض الإذاعات الموجهة باللغة الفارسية إلى إيران تركز على هذه الإشارات الطائفية، ومنها إذاعة إسرائيل.

وخفت هذه العاصفة إلى حدّ كبير بعد أن وضعت الحرب العراقية ـ الإيرانية أوزارها، وبعد أن تحسنت العلاقات الإيرانية العربية، وذابت إلى حدّ كبير سدود عدم الثقة بين إيران وبلدان الجوار العربية[٢٥].

لكن العامل السياسي لا يزال يلعب دوره في إثارة النزاعات المذهبية، ولاتزال الطائفية تُجنّد لتحقيق أهداف الهيمنة، وهذا ما نشهده في باكستان وأفغانستان بوضوح، وستبقى مستمرة حتى يرتقي العالم الإسلامي إلى المستوى الذي تتطلبه حياة العزّة والكرامة والاستقلال على الساحة العالمية.

جهود التقريب والوحدة

(أ) ـ على الصعيد الفردي :

من الطبيعي أن ينهض المخلصون من أبناء الأمة إلى بذل ما وسعهم في سبيل وحدة الأمة الإسلامية؛ إذ كل نصوص القرآن والسنة ومنهج السيرة النبوية يدعو إلى ذلك، وكلّ الظروف القائمة المخيمة على المسلمين تفرض ذلك، وكل تطلّع إلى عزّة المسلمين وكرامتهم يستوجب ذلك.

لقد تحرك علماء المسلمين في فترة متقدمة من القرن الماضي لجمع كلمة المسلمين السنة والشيعة، منهم السيد عبد الحسين شرف الدين، فقد بذل جهدًا علميًا وعمليًا جبارًا؛ لإزالة سوء التفاهم بين علماء السنة والشيعة، وحج سنة ١٣٤٠هـ/١٩٢١م عن طريق البحر في عهد الشريف حسين، واحتفى به الشريف، واجتمعا أكثر من مرة وغسلا الكعبة المشرفة معا، ثم أمّ الناس في المسجد الحرام، وهو أول عالم شيعي أمّ جموع الحجاج في هذا المسجد الكريم.

وحين أحرق الاحتلال الفرنسي بيته ومكتبته الضخمة غادر لبنان إلى دمشق ثم إلى فلسطين، ومنها إلى مصر حيث اجتمع بالعلماء وعلى رأسهم شيخ الأزهر يومئذ سليم البشري، وكان من نتائج

اجتماعاته المتوالية بالشيخ سليم كتاب المراجعات[٢٦].

وغير لقاء شرف الدين ـ البشري، ثمة لقاء بين الزنجاني ـ المراغي، فقد زار عالم الشيعة في النجف الشيخ عبد الكريم الزنجاني مصر سنة ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م. وكان شيخ الأزهر يومئذ الشيخ محمد مصطفى المراغي، وأقيم للشيخ الزائر حفل كبير في الأزهر حضرته الشخصيات السياسية والعلمية المصرية، ومما قال :

"إني أشعر بسعادة عظيمة وغبطة لوجودي بين هذا الحفل العلمي الكريم الذي تأيد فيه نجاح جهودنا الجبارة في سبيل توحيد شعور المسلمين وتقوية الروابط الدينية بينهم، على اختلاف أوطانهم، وإذكاء روح الأخوة الإسلامية في طوائفهم المختلفة، وأرى جلياً أن وجوه النظر بين الطائفتين الإسلاميتين الكبيرتين، الشيعة والسنة، قد تقاربت بمساعينا ومساعي فضيلة الأستاذ الأكبر الإمام المراغي، وتجلت حقيقة الأخوة الإسلامية في هذا الاحتفال العظيم التاريخي الذي أقامه الأزهر الشريف تكريماً للنجف الأشرف"[٢٧].

وعن هذا التكريم علقت صحيفة "البلاغ" المصرية ما نصه: "ومما يذكر عن هذا التكريم العلمي ما لاحظه بعض المفكرين من أن هذه هي المرة الأولى بعد أكثر من ألف سنة يجتمع فيها كبار العلماء السنيين في الأزهر برئاسة أكبر زعيم ديني وهو شيخ الجامع الأزهر لتكريم كبير علماء الشيعة الإمامية وهو الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني"[٢٨].

ويظهر أن مراسلات كانت جارية بين الشيخ الزنجاني والشيخ المراغي قبل هذه الزيارة، ففي الوثائق أن الشيخين اهتزا لأنباء الحوادث التي جرت بين السنة والشيعة في الأقاليم الشمالية للهند سنة ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م، ودار الحديث بينهما حول مشروع إنشاء "مجلس إسلامي أعلى" يضم الشيعة والسنة للتغلب على المشاكل القائمة، ولم يتحقق المشروع.

وثمة لقاء تقريبي آخر كان في إطار مبادرات فردية هو لقاء الكاشاني ـ البنا[٢٩].

في عام ١٩٤٨م خلال فترة الحج التقى العالم الإيراني السيد أبو القاسم الكاشاني (١٣٠٠ ـ ١٣٨١ هـ/١٨٨٣ ـ ١٩٦٠م)، بالشيخ حسن البنا (١٣٢٤ ـ ١٣٦٨ هـ/ ١٩٠٦-١٩٤٩م)، وحدث بينهما تفاهم وتقارب في وجهات النظر حول التقارب والوحدة بين المسلمين على أمل أن يكون هذا اللقاء بداية مسار على طريق الوحدة الإسلامية، وقد سجل هذا الحدث لأهميته في تراجم سيرة الرجلين، وكان ملفتا للكثيرين، فقد نقل الأستاذ عبد المتعال الجبري عن روبير جاكسون في حديثه عن الشيخ حسن البنا قوله: "ولو طال عمر هذا الرجل لكان يمكن أن يتحقق الكثير لهذه البلاد، خاصة لو اتفق حسن البنا وآية الله الكاشاني الزعيم الإيراني على أن يزيلا الخلاف بين الشيعة والسنة. وقد التقى الرجلان في الحجاز عام ١٣٦٧هـ/١٩٤٨ م؛ ويبدو أنهما تفاهما ووصلا إلى نقطة

رئيسة لولا أن عوجل حسن البناء بالاغتيال". ويعلق الأستاذ الجبري قائلا : "لقد صدق روبير وشمّ بحاسة السياسة جهد الإمام البنا في التقريب بين المذاهب الإسلامية فما باله لو أدرك عن قرب دوره الضخم في هذا المجال.. مما لا يتسع لذكره المقام" (٣٠).

وفي عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م زار القاهرة السيد نواب صفوي زعيم حركة فدائيان إسلام، ولعل هذه الزيارة مرتبطة باللقاء الذي جرى بين الكاشاني والبنا، لما بين نواب صفوي والكاشاني من علاقة وطيدة(٣١).

واستقبلت زيارة صفوي للقاهرة باهتمام كبير وكانت بداية علاقات واتصالات وثيقة، يشرح هذه العلاقات الأستاذ حميد عنايت بقوله: "كانت حركة فدائيان إسلام هي الجماعة الوحيدة التي كان لها علاقات تعليمية عقائدية ـ وقيل تنظيمية أيضًا ـ مع مثيلاتها عند أهل السنة في العالم العربي، وخلال السنوات العشر الأخيرة ترجمت كثير من مؤلفات سيد قطب ومحمد الغزالي، ومصطفى السباعي إلى الفارسية على أيدي الفدائيين أو حماتهم ونشرت في إيران.. فإن تجلي مثل هذه الروح التي تتجاوز أي نوع من التمذهب من إحدى أكثر الجماعات الشيعية المعاصرة نضالاً أمر جدير بالإعجاب" (٣٢).

و ينقل الأستاذ محمد علي الضناوي في كتابه كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث ـ ص١٥٠ ـ نقلاً عن برنارد لويس قوله: "وبالرغم من مذهبهم الشيعي فإنهم يحملون فكرة عن الوحدة الإسلامية تماثل إلى حد كبير فكرة الإخوان المصريين، ولقد كانت بينهم اتصالات وعندما يلخص الأستاذ الضناوي بعض مبادئ فدائيان إسلام يجد فيها: أولا: الإسلام نظام شامل للحياة. ثانياً: لا طائفية بين المسلمين أي بين السنة والشيعة، ثم ينقل عن نواب قوله: "النعمل متحدين للإسلام ولننس كل ما عدا جهادنا في سبيل عز الإسلام.ألم يأن للمسلمين أن يفهموا ويَدَعوا الانقسام إلى شيعة وسنة"(٣٣).

ومن الذين نهضوا بمسئولية مواجهة الطائفية ضمن مبادرة فردية السيد محسن الأمين (١٢٨٤ ـ ١٣٧١/ ١٨٦٧ ـ ١٩٥١م) فهذا الرجل مثل السيد عبد الحسين شرف الدين جاهد على جبهتين: جبهة مقارعة الاستعمار الفرنسي، وجبهة رصّ الصف الإسلامي، وكلا الجهادين يلتقيان في همّ واحد هو عزّة المسلمين وكرامتهم. نشط في حقل الوحدة الإسلامية منذ قدومه من لبنان واستقراره في دمشق سنة ١٣١٩هـ/١٩٠١م، ونجح في ذلك بشهادة معاصريه.

يقول لطفي الحفار رئيس الوزراء الأسبق :

"إن ما كان يتمتع به الإمام العلامة السيد محسن من الزعامة والقوة والحب العميق من جميع من عرفه واجتمع إليه من إخوانه ورجاله وأبناء عشيرته وغيرهم، كانت هذه الزعامة والحب قوة

لنا لمتابعة الجهاد والنضال دون تردد أو ضعف، وكانت مجالسه كلها التي نغشاها من حين إلى آخر مجالاً للدعوة الصالحة في وجوب التضامن والائتلاف ونبذ السخائم والخلافات والترفع عن الدنايا والإسفاف" (٣٤).

وقال عنه الشيخ هاشم الخطيب من علماء السنة من دمشق: "لقد نهض بأبناء طائفته الجعفرية في سوريا ولبنان وجبل عامل نهضة مباركة ، وخطا بهم خطوة طيبة حببت إليهم جميع إخوانهم من المسلمين والعرب، كما حببتهم أيضًا إلى الجميع فكانوا يدًا واحدة إخوانًا متحابين على سرر متقابلين، تجمعهم وحدة الإسلام وتنظم أهدافهم وغاياتهم المصلحة العامة" (٣٥).

ونقل عنه الدكتور مصطفى السباعي "أن شخصًا جاء إليه لينتقل من المذهب السني إلى المذهب الشيعي، فعرفه بأنه لا فرق بين السنة والشيعة في العنوان الإسلامي. وعندما أصر هذا الرجل قال له السيد الأمين قل: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله فقالها الرجل، فقال له: لقد أصبحت شيعيًا".

ومن أصحاب المبادرات الفردية لتوحيد الصف الإسلامي أيضًا الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٥-١٣٧٣هـ/١٨٧٨-١٩٥٣م)، وكان من المتعاونين مع دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة، ومن المشاركين في مجلتها رسالة الإسلام يقول هو عن نفسه:

"مضى علي أكثر من خمسين سنة، وأنا أهيب بإخواني المسلمين أدعوهم إلى الاتفاق، والوحدة وجمع الكلمة، ونبذ ما يثير الحفائظ، وينبش الدفائن والضغائن التي أضرت بالإسلام وفرقت كلمة المسلمين فأصبح الإسلام غريباً يستنجد بهم، تكالب عليه أعداؤه وجاحدوه وخذله أهله وحاملوه.

ومن أراد شاهد صدق على ذلك فليراجع الجزء الأول من الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية الذي طبع منذ ٤٤ سنة، ولينظر أول صفحة منه إلى صفحة ٢٧ تحت عنوان: البواعث والدواعي لهذه الدعوة، ولم تزل نشراتي ومؤلفاتي في أكثر من نصف قرن سلسلة متوالية الحلقات متصلة غير منقطعة كلها في النصح والإرشاد والدعوة إلى الاتحاد ودفع الفساد"(٣٦).

ذكرنا هذه المبادرات الفردية على سبيل المثال لا الحصر، وغيرهم كثيرون ممّن بادر في القرن الماضي على الصعيد الفردي في الدعوة إلى وحدة المسلمين، كما أن الذين بادروا إلى هذا الهدف ضمن مشاريع ومؤسسات كثيرون أيضًا، مثل الشيخ محمد تقي القمي، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت، و ... سنذكرهم ضمن أصحاب المشاريع.

(ب) ـ على صعيد المؤتمرات

المؤتمرات تتخطى المبادرات الفردية لتجمع أصحاب الفكر على صعيد موضوع واحد للخروج

بنتائج يشمل تأثيرها مساحة واسعة من العالم الإسلامي.

أولاً ـ مؤتمرات القدس:

انعقدت مؤتمرات في القدس جمعت علماء السنة والشيعة، وتداولوا شئون المسلمين وتفرقهم، ففي عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م انعقد مؤتمر وضعه المستشرق "جب" في كتاب الإسلام إلى أين بقوله: "لم يحدث طوال تاريخ الإسلام أن فكر السنة والشيعة معًا ، وتبادلوا وجهات النظر في قضاياهم ومشاكلهم المشتركة، ومهما حمل هذا الأمر على ضعف الزخم المذهبي في الحياة السياسية، فهو يدل في الوقت نفسه على إدراك أكثر للعلاقات المشتركة بين المسلمين في العالم المعاصر"(٣٧).

وفي عام ١٣٥٠هـ/١٩٣١ م انعقد مؤتمر إسلامي آخر في القدس لاتخاذ موقف من الأطماع اليهودية في فلسطين، وجمع علماء السنة والشيعة، وكان بين المشاركين الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء الذي ألقى كلمة وأمّ المصلين في المسجد الأقصى، وبعد النكبة انعقد في القدس أيضاً عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٣، مؤتمر آخر كان له دور متميز في جمع الصف الإسلامي.

ثانيا ـ مؤتمرات دمشق :

انعقد مؤتمر العلماء الأول في دمشق سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م ، وشارك فيه الشيخ عبدالكريم الزنجاني، وألقى فيه كلمة. وبعد أن ختم المؤتمر أعماله صدر عنه جملة من المقررات، وبشأن التقريب بين المذاهب ورد في المقرر الثاني عشر: "بشأن تعاون أبناء المذاهب الإسلامية وتنظيم العمل الديني. إن مؤتمر العلماء الأول المنعقد بدمشق في ١١ ـ ١٣ رجب سنة ١٣٥٧ هـ/٦ ـ ٨ أيلول سنة ١٩٣٨م بناء على اقتراح فضيلة الأستاذ الكبير الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني من كبار علماء الشيعة الإمامة في النجف الأشرف في شأن التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتعاون المسلمين مع اختلاف مذاهبهم الذين تجمعهم عقيدة التوحيد ومقاصد الإسلام لمكافحة الإلحاد والفوضى الأخلاقية ولتنظيم العمل الاجتماعي والوحدة الروحية، وبعد المذاكرة في هذا الاقتراح القيم الجليل، وبعد الاطلاع على مساعي فضيلة الإمام الزنجاني صاحب الاقتراح، في سبيل اقتراحه يقرر:

١ ـ شكره على غيرته وسعيه في ضم شمل المسلمين الذين تجمعهم كلمة التوحيد لمكافحة الإلحاد ورفع كيان المسلمين إلى المستوى الأعلى في حياتهم الاجتماعية.

٢ ـ تأييده العمل في سبيل ذلك المقصد الأسمى.

٣ ـ تكليف اللجنة التنفيذية بالمباشرة بالاتصال مع علماء الأقطار الإسلامية لتحقيق مؤتمر عام.

في المكان والزمان اللذين يتفق عليهما لتحقيق تلك الأمنية السامية"[٣٨].

والمؤتمر الآخر عقد سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م في دمشق تحت عنوان "استراتيجية التقريب بين المذاهب" برعاية مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية" شارك فيه عدد من أئمة المذاهب والعلماء وممثلون عن الأزهر الشريف ورابطة العالم الإسلامي، ودار الحديث الحسنية بالمغرب، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

ودعا البيان الختامي للمؤتمر المنظمات والمؤسسات والجمعيات الإسلامية لمتابعة العمل من أجل التقريب بين المذاهب الإسلامية الفقهية المعتمدة. وتعميم ثقافة التقريب بين المذاهب وإعداد الأدبيات الدينية والفكرية التي تسهم في بلورة هذه الثقافة، وتقوم على قاعدة احترام الاجتهاد.

وحضر المؤتمر من علماء سوريا الشيخ أحمد كفتارو المفتي العام، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وكما حضره الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الشيخ الدكتور عبدالله بن صالح العبيد، ومن الأزهر الشريف حضره وكيل الأزهر الشيخ فوزي فاضل الزفزاف، إضافة إلى شخصيات علمية من إيران وعمان ولبنان واليمن والمغرب وأفغانستان والكويت والإمارات[٣٩].

وثمة مؤتمر تقريبي عقد في سوريا، ولكن في حلب أذكره إتمامًا للفائدة، وحمل عنوان "المشروع المستقبلي لوحدة الأمة الإسلامية" بمعهد التراث العلمي العربي بتاريخ ٢٥-٢٦ شوال ١٤٢٠/ ١-٢/٣/٢٠٠٠م. وشارك فيه جمع من علماء إيران وسوريا واهتم بالإعداد له السفارة الإيرانية في دمشق بالتعاون مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران[٤٠].

ثالثًا- مؤتمرات الوحدة الإسلامية بطهران:

بدأ من الثمانينيات في طهران عقد مؤتمر سنوي للوحدة الإسلامية، يحمل كل عام عنوانًا معينًا يرتبط بقضايا الوحدة والتقريب، وفي القرن الماضي عقد ثلاثة عشر مؤتمرا ولا يزال متواصلا انعقاده خلال الأيام من ١٢ - ١٧ ربيع الأول من كل عام، وهي الأيام التي أطلق عليها اسم أسبوع الوحدة الإسلامية، وهي تمتد من الرواية الأشهر ليوم مولد النبي – صلى الله عليه وسلم - عند أهل السنة، حتى الرواية الأشهر ليوم المولد عند الشيعة.

ويدعى سنويًا لهذا المؤتمر علماء من مختلف أرجاء العالم؛ ليدرسوا محاور موضوع يعينه المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية؛ وليخرجوا منه بنتائج محددة في الموضوع، ويتخذ المؤتمر عادة موقفاً من القضايا المصيرية والحاسمة في العالم الإسلامي.

وإضافة إلى مؤتمرات الوحدة الإسلامية، ثمة مؤتمرات أخرى يقيمها المجمع لتكريم روّاد التقريب، مثل مؤتمر السيد جمال الدين المعروف بالأفغاني[٤١]، ومؤتمر البروجردي - شلتوت[٤٢]

جدير بالذكر أن المؤتمر الأخير كان مصريًا ـ إيرانيًا لدراسة مشروع دار التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال شخصيتين كان لهما الدور الأكبر في هذا الدار.

رابعًا ـ ندوات الايسيسكو للتقريب:

أول ندوة أقامتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكو) التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي تحت عنوان "التقريب بين المذاهب الإسلامية" كانت سنة ١٤١٢هـ/١٩٩١م في الرباط. وحضرها علماء من إيران والمغرب واليمن وعمان وسوريا يمثلون المذاهب الإسلامية. وأصدرت في نهاية اجتماعاتها بيانًا ختاميًا وتوصيات ونداء إلى الأمة الإسلامية(٤٣).

وأكد البيان الختامي على أن عملية التقريب بين الأفكار والاتجاهات والمذاهب المختلفة ضرورة يقتضيها العمل الإسلامي المشترك؛ لتقوية الصف الإسلامي، وتدعيم الوحدة الإسلامية في أجلى مظاهرها، وأن خطة التقريب يجب أن تقوم على أساس التثبت من صحة نسبة الآراء والمواقف والتركيز على الإيجابيات، واحترام اجتهادات أئمة المذاهب.

ودعم البيان الختامي الاقتراح الذي تقدم به مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران، ممثلاً بكاتب هذه السطور، بإعادة طبع المجموعة الكاملة لمجلة رسالة الإسلام التي صدرت عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، وتم بعد ذلك إعادة طباعة هذه المجلة كاملة في المجمع.

وندوة الايسيسكو الثانية للتقريب عقدت أيضًا في الرباط سنة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م تناولت موضوعات أسباب الخلاف المذهبي، وآداب التعامل في الخلاف المذهبي، ووسائل تقريب وجهات النظر، واقترحت بعض الأمور العملية التي يجري العمل على بعضها، وينتظر بعضها التنفيذ، من ذلك:

توحيد المصطلحات الفقهية والمذهبية، وتأليف كتاب مبسط بتعريف المذاهب الإسلامية مدون بلغة قائمة على أساس الأدب والحب والابتعاد عن العصبية، وإعادة كتابة التاريخ بأسلوب موضوعي يخدم التقارب، وتضمين مناهج التعليم دروسًا خاصة تدعم الأخوة الإسلامية(٤٤).

المشاريع التقريبية

١ ـ مشروع دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة

هذا المشروع حقق نجاحًا كبيرًا في مجال الدعوة إلى التقريب، ويعود نجاحه إلى مكان الانطلاق، وإلى الرجال الذين تعاهدوه.

مصر لأسباب تاريخية معروفة تعيش همّ النهضة والإحياء منذ أوائل القرن التاسع عشر؛ ولذلك

فإنها مهينة لاحتضان كلّ دعوة إحيائية ترسم في الأفق عزّة المسلمين وكرامتهم، وإلى هذا يعود نجاح السيد جمال الدين في دعوته حين حلّ بمصر، وإلى هذا يعود نجاح الشيخ محمد تقي القمي حين هزّته أحداث الطائفية في العالم الإسلامي؛ فيمم وجهه صوب مصر ليجد فيها من يساند دعوته التقريبية، فوجد أرضها سهلاً وعلماءها أهلاً.

وهذا لا يعني طبعًا أن الأرض كانت مفروشة أمام هذه الدعوة بالزهور، بل كانت رواسب الماضي تشكل أشواكًا أدمت أقدام السائرين. يقول السيد عبد الله نجل الشيخ القمي :

"لقد تعرضت هذه الدعوة المؤمنة وقوبلت في مطلعها بهجوم ممن لم تحسن نواياهم بالعداوة والبغضاء ورميت منهم ورمى المقبلون عليها بالتهم والظنون، فمن قائل بأن دار التقريب هذه هي خليقة سياسات استعمارية من صنع الإنجليز تارة. ومن صنع الروس تارة أخرى، ثم من صنع أمريكا في العصر الحالي، حتى لقد ظن البعض في عهد الملك فاروق أن الدار تعمل سرًا لصالح الطائفة الإسماعيلية بقصد إرجاع الحكم الفاطمي إلى مصر. وأتذكر دائمًا في هذا الخصوص مقولة والدي – رضي الله عنه - بشأن تهمة انتماء الدار إلى الإنجليز ؛ حيث كانت (الموضة) السائدة وقتها تقتضي إرجاع أي عمل أو حدث في منطقتنا إلى الإنجليز وتنسبه إليهم قال: "هؤلاء الإنجليز الذين يعملون على التفرقة لو أنهم فكروا في العمل على التقريب فأهلاً بهذا الذي يزعمون ... "[٤٥].

لقد أحسن الشيخ القمي اختيار الرجل الأول الذي فاتحه بهمومه في مصر، فقد اتصل أول ما اتصل بالشيخ محمد المراغي شيخ الأزهر الشريف يومئذ، وكان هذا الرجل مهيئًا تمامًا لتقبل الفكرة، فاقترح على الشيخ القمي أن يدرّس الفلسفة في الأزهر؛ ليوثق علاقاته بشيوخه.

كان الشيخ المراغي خلال كل هذه المدة يبذل الجهد لإنجاح مهمة الشيخ القمي. وكان مما فعله أن عرّف الشيخ القمي بطائفة من العلماء الذين يحملون هموم وحدة المسلمين ونبذ التفرقة بينهم، منهم الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي أصبح فيما بعد شيخًا للأزهر، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت وكلاهما أيضًا توليا مشيخة الأزهر فيما بعد، والشيخ محمد محمد المدني، والشيخ محمد علي علوبه باشا، ثم اختار الشيخ القمي جمعًا آخر فيهم الشيخ حسن البنا والشيخ عبد العزيز عيسى، والشيخ علي المؤيد من اليمن والسيد الآلوسي نجل صاحب تفسير روح المعاني. ومن هذا الجمع تشكلت النواة الأولى لجماعة التقريب، وأقامت هذه الجماعة مؤسسة هي دار التقريب، واتخذت هذه المؤسسة المباركة من بيت الشيخ القمي المتواضع مقرًا لأعمالها[٤٦].

من الشخصيات التي برزت بين جماعة التقريب الشيخ عبد المجيد سليم. كان رجلاً كبيرًا في علمه وشخصيته وإخلاصه. قال عنه الشيخ المراغي: لو كان أبو حنيفة حيًا لما استخلف على مدرسته الفقهية سوى الشيخ عبد المجيد سليم. لإلمامه الكامل بالفقه الحنفي ولدقته وسعة علمه. ولما

كان يمتاز به من صفات نبيلة انتخب لمشيخة الأزهر دورتين.

والشيخ عبد المجيد سليم أول من راسل الإمام آقا حسين البروجردي في قم، وهي مراسلة هامة للغاية بين أكبر شخصيتين سنية وشيعية آنئذ. وظلت هذه المراسلات تتوالى عن طريق الشيخ القمي أو المسافرين بين مصر وإيران. وكان السيد البروجردي يرد على رسائله بكل إجلال واحترام(٤٧).

ومن المشاريع التقريبية التي نهض بها الشيخ عبد المجيد سليم إدخال تفسير مجمع البيان إلى ساحة العالم الإسلامي. حين اطلع الشيخ على هذا التفسير وجد فيه بغيته، رآه التفسير الذي يجمع بين العمق العلمي، والسعة والشمول والوضوح والمنهجية، والابتعاد عن التعصب، والجمع بين آراء أهل السنة والشيعة. فكتب إلى دار التقريب رسالة يشيد بهذا التفسير ويستحث الجماعة على طباعته. وكتب في مقدمته على هذا التفسير: "هو كتاب جليل الشأن غزير العلم كثير الفوائد، حسن الترتيب لا أحسبني مبالغًا إذا قلت إنه في مقدمة كتب التفسير التي تعد مراجع لعلومه وبحوثه".

وهذا الحث دفع الشيخ محمود شلتوت أن يطالع هذا التفسير بإمعان، فشغف به حبا، وولع به ولعا يتضح من المقدمة التاريخية التي دونها لهذا التفسير. تقرر طباعته، وعلى مدى أعوام طبع هذا التفسير أفضل طبعة تتصدرها رسالة الشيخ سليم ومقدمة الشيخ شلتوت(٤٨).

والشيخ شلتوت كان عالمًا مفسرًا أديبًا عاملا ورث عن أستاذه الشيخ سليم إخلاصه وعلمه وروحه التقريبية، وكان يجلّ أستاذه ويحترمه، ويقوم له في المجلس ويقبل يده.

خصّ كلّ جزء من أجزاء مجلة "رسالة الإسلام" بحلقة من التفسير يجمع فيها بين الوضوح والعمق والأصالة والمعاصرة. كان يكتب بروح الأزهر وبلغة العصر، ثم جمعت هذه الحلقات في كتاب وطبع فيما بعد(٤٩).

أهم منجزات مشروع دار التقريب في القاهرة:

١- إصدار مجلة رسالة الإسلام (٥٠)، هذه المجلة كانت تنشر الفكر التقريبي بين المسلمين، وتجمع العلماء على صعيد الحوار العلمي في مختلف المجالات، كتب فيها كبار علماء الشيعة من أمثال: الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، والشيخ عبد الحليم كاشف الغطاء، والشيخ محمد رضا الشبيبي، والسيد صدر الدين شرف الدين، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد تقي القمي، ومحمد صادق الصدر، وغيرهم، وكبار علماء السنة من أمثال: الشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت (وكلاهما من أئمة الأزهر وشيوخه)، والشيخ محمد محمد المدني (رئيس تحرير المجلة)، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد البهي، والأستاذ محمود فياض، والشيخ محمد علي علوبه باشا، والشيخ محمد عبدالله دراز، والشيخ عبدُ المتعال الصعيدي، والأستاذ محمد فريد

وجدي، والأستاذ أحمد أمين، والأستاذ علي عبد الواحد وافي، والأستاذ عباس محمود العقاد، وغيرهم كثير.

صدر العد الأول من هذه المجلة في ربيع الأول سنة ١٣٦٨ هـ (يناير ١٩٤٩م)، وتواصلت تصدر كل ثلاثة أشهر، وتعثرت في الصدور بعض الأعوام، وصدر عددها الستون والأخير في رمضان ١٣٩٢ هـ (١ أكتوبر ١٩٧٢ م)، ومجموعة ما تضمنته من مقالات ودراسات وأخبار يشكل سفرًا مهمًا من أدبيات التقريب في عالمنا المعاصر؛ إذ أن المجلة انفتحت على كتاب أهل السنة والشيعة، وانعكست فيها مسيرة دار التقريب، ومسيرة التقريب في العالم الإسلامي.

٢- التركيز على المشتركات بين المذاهب الإسلامية في شئون التفسير والحديث والفقه والأدب، وبيّنت المساحة الواسعة التي يلتقي عليها المسلمون؛ لتأخذ الاختلافات حجمها الطبيعي ولا تتضخم؛ فتسيطر على الأذهان.

فعلى صعيد القرآن الكريم طبعت دار التقريب تفسير مجمع البيان لمفسر شيعي هو العلامة الطبرسي بإشارة - كما ذكرنا - من شيخ الأزهر يومئذ الشيخ مصطفى المراغي، وبمقدمة عظيمة من الشيخ محمود شلتوت جاء فيها :

"وقد يكون في الكتاب بعد هذا مالا أوافق أنا عليه، أو مالا يوافق عليه هؤلاء أو أولئك من قارئيه أو دارسيه، ولكن هذا لا يغض من عظمة هذا البناء الشامخ الذي بناه الطبرسي، فإن هذا شأن المسائل التي تقبل أن تختلف فيها وجهات النظر، فليقرأ المسلمون بعضهم لبعض، وليقبل بعضهم على علم بعض، فإن العلم هنا وهناك، والرأي مشترك، ولم يقصر الله مواهبه على فريق من الناس دون فريق، ولا ينبغي أن نظل على ما أورثتنا إياه عوامل الطائفية والعنصرية من تقاطع وتدابر وسوء ظن، فإن هذه العوامل مزورة على المسلمين، مسخرة من أعدائهم عن غرض مقصود لم يعد يخفى على أحد. إن المسلمين ليسوا أرباب أديان مختلفة، ولا أناجيل مختلفة، وإنما هم أرباب دين واحد، وكتاب واحد، وأصول واحدة، فإذا اختلفوا فإنما هو اختلاف الرأي مع الرأي، والرواية مع الرواية، والمنهج مع المنهج، وكلهم طلاب الحقيقة المستمدة من كتاب الله، وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم - ، والحكمة ضالتهم جميعًا ينشدونها من أي أفق.

فأول شيء على المسلمين وأوجبه على قادتهم وعلمائهم أن يتبادلوا الثقافة والمعرفة، وأن يقلعوا عن سوء الظن وعن التنابز بالألقاب، والتهاجر بالطعن والسباب، وأن يجعلوا الحق رائدهم، والإنصاف قائدهم، وأن يأخذوا من كل شيء بأحسنه... "[٥١].

وعلى صعيد الفقه دعت الدار إلى فتح باب الاجتهاد، فالشائع بين أهل السنة سدّ بابه وتقليد واحد من أئمة المذاهب الأربعة، والشائع عند الشيعة هو فتح باب الاجتهاد[٥٢]. والذي حققته المجلة هو أنها

بينت على لسان كبار علماء أهل السنة "حرمة التقليد لمن توفرت فيهم شروط الاجتهاد"، وجواز "تقليد غير الأئمة الأربعة"، ثم صدرت فتوى شيخ الأزهر لتجيز لأهل السنة أن يتعبدوا بمذهب الجعفرية المعروف بمذهب الإمامية الاثنى عشرية، وبذلك انفتح باب التفاهم في مجال الفقه والتشريع على مصراعيه، وتوفر إمكان التوصل إلى تشريع كامل مشترك للحياة الفردية والاجتماعية بين أهل السنة والشيعة في إطار الاجتهاد الصحيح[٥٣].

وعلى صعيد الأدب ركزت على الأدب الموالي لأهل البيت ؛ لأنه يستثير عاطفة يشترك فيها كلّ المسلمين.

وفي مجال الحديث الشريف والسيرة بدأت دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بمشروع كبير، وهو جمع الأحاديث التي اتفق عليها الفريقان في مختلف أبواب الإيمان والعمل والأخبار والأخلاق، تجمع الأحاديث المتفق عليها في كل باب، ويبين مع كل حديث مصدره من كتب السنة ومن كتب الشيعة ودرجته عند كل من الفريقين[٥٤]، وهذا المشروع لم يكتمل في الدار. وعمل على إكماله المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، في إطار مركز البحوث والدراسات التابع للمجمع في مدينة قم.

وبدأت دار التقريب أيضًا بدارسة مشروع إعادة النظر في السيرة النبوية المباركة دارسة منصفة عادلة متثبتة كاملة[٥٥]، ولكنه لم يتحقق أيضًا، وعسى أن يتولى العلماء التقريبيون إنجازه.

وعلى صعيد العقيدة دعت الجماعة أولاً إلى النهي عن الخوض فيما لا طائل تحته من أمور العقيدة وعلم الكلام، وفيما لم يكلفنا الله به[٥٦]. وثانيًا ـ آمنت الجماعة في مجال العقيدة أن المختلفين فيها لو حرروا محل النزاع لوجودوا أنهم متفقون، وأن الأمر أيسر وأقرب من أن يتنازعوا فيه هذا التنازع، ويضطربوا في بيدائه هذا الاضطراب.

٣ـ نشر فكرة التقريب على المستوى العالمي. فكان لجماعة التقريب علاقات مع علماء تركيا، وباكستان، وسوريا، ولبنان، واليونسكو، والمملكة العربية السعودية، وكندا[٥٧].. وربما مع بلدان أخرى لم أستطع رصدها في أخبارها.

٢ـ مشروع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

تأسس المجمع باهتمام مرشد الثورة الإسلامية السيد على الخامنئي، وآل على نفسه أن يواصل مسيرة دار التقريب في القاهرة. وتولى أمانته العامة منذ تأسيسه الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، وقد عمل منذ ستين سنة ضمن منهج التقريب، وكانت له علاقة مباشرة مع روّاد هذه المدرسة في مصر والمغرب وسوريا ولبنان[٥٨].

والمجمع يضم في مجلسه الأعلى وفي مجلسه العام جمعًا من علماء السنة والشيعة، ويعمل على نشر فكرة التقريب في إيران من خلال نشراته وكتبه بالفارسية، وكذلك على الصعيد العالمي عن طريق مجلته رسالة التقريب وكتبه ومؤتمراته ولقاءاته.

ولمجمع التقريب مركز للبحوث والدراسات الإسلامية تأسس في قم سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. ويهتم كما ورد في نظامه الداخلي بالتقريب العلمي بين المذاهب الإسلامية في حقل التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وأعضاؤه من أساتذة الحوزة العلمية والجامعات.

ونذكر نشاطات المركز لأهميتها العلمية، وتتلخص فيما يلي :

١- تأليف تفسير بالمأثور للقرآن الكريم يضم أوثق الأخبار المروية في مصنفات علماء التفسير والحديث من السنة والشيعة.

٢- تأليف موسوعة فقهية تضم آراء أئمة المذاهب الإسلامية في المسائل المختلفة.

٣- تصنيف موسوعة للقواعد الفقهية تقارن آراء علماء المذاهب الإسلامية.

٤- جمع وتنظيم الأحاديث النبوية الشريفة التي اتفق حملة الحديث على نقلها بين المذاهب الإسلامية.

٥- تصنيف كتاب لمعرفة أحوال الرواة الذين اشتهر النقل عنهم عند الفرق الإسلامية سندًا أو متنًا.

٦- تحرير بحوث مقارنة في علم الكلام والعقائد الإسلامية.

٧- تصنيف موسوعة للمصطلحات الأصولية والمقارنة فيها بين آراء علماء المذاهب الإسلامية.

٨- تصنيف موسوعة في تعريف المصطلحات الكلامية مع بيان آراء الفرق الإسلامية فيها.

٩- تحرير بحوث مختلفة في أصول الفقه والمقارنة فيها بين آراء علماء المذاهب الإسلامية.

١٠- تحقيق العديد من الكتب التي تهدف إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية.

وللمجمع مجلة باسم رسالة التقريب أقرت في أول عدد لها ما لمجلة "رسالة الإسلام" من فضل السبق ورسم المنهج. صدر العدد الأول في شهر رمضان ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، وهي فصلية محكمة، تحمل بحوثًا في التقريب، وتعالج قضايا تهمّ العالم الإسلامي، ولا تزال تصدر في طهران.

وللمجمع مؤتمر سنوي ذكرناه في المؤتمرات، كما له جامعة هي "جامعة المذاهب الإسلامية". بدأت أعمالها في طهران سنة ١٣١٤هـ/١٩٩٤م، وتضم ثلاث كليات: ١- كلية فقه المذاهب

الإسلامية. ٢ ـ كلية الكلام والعرفان. ٣ ـ كلية علوم القرآن والحديث.

ويقتضي نظامها الداخلي الجمع بين الطلاب من مختلف المذاهب فيها.

وعن هذه الجامعة يذكر رئيسها :

١ـ أنها تركز على الدراسات المقارنة.

٢ـ تجمع بين الأسلوبين الحوزوي والجامعي.

٣ـ تهتم بدراسة المصادر وتعرف الطالب على المكتبة الإسلامية.

٤ـ أنها تقبل طلابًا من سائر البلدان الإسلامية.

٥ـ أنها تقبل الطلاب عن طريق اختبار خاص، وتعطي الأولوية لحفظة القرآن والحديث.

٦ـ تسعى الجامعة إلى أن تقبل طلابًا بنسب متساوية من جميع أبناء المذاهب الإسلامية.

٧ـ تركز على تربية علماء ودعاة ومدرسين وقضاة يحملون العلم الإسلامي والالتزام الإسلامي في إطار من المعاصرة وسعة الأفق ولغة العصر.

٨ـ اللغة الرسمية في الجامعة هي الفارسية والعربية. ولابد من درجة معينة لإتقان اللغتين قبل دخول الطالب الجامعة. وإذا لم يكن له إلمام بذلك عليه أن يجتاز دروسًا تؤهله بعد ذلك للدراسة في الجامعة[٥٩].

٣ـ مشروع تجمع العلماء المسلمين في لبنان

انبثق التجمع عن "مؤتمر المستضعفين" الذي عقد في طهران سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، وضم منذ تأسيسه علماء من السنة والشيعة اللبنانيين، ويقول تقرير التجمع: "كان لوجود هؤلاء العلماء في إطار مشترك يمارس نشاطًا شبه يومي ـ عدا اجتماعه الأسبوعي والذي لم ينقطع حتى الآن ـ الأثر الكبير في إزالة أية شائبة أو شبهة تعترض مسار وحدة الحركات الإسلامية على ساحة الجهاد والمقاومة"[٦٠].

وسعى التجمع "لتوحيد العمل الإسلامي، وإلى سد الثغرات الثقافية في برامج العاملين، وثقافة المسلمين، واتخاذ المواقف المناسبة من كل ما يهم الناس بما يراه التجمع مناسبًا للمصلحة الإسلامية، والعمل على بناء شخصية العالم والعامل المجاهد والمخلص وإبراز دوره القيادي في جهاد الأمة وإرادة التحرر، وإبلاغ كلمة الله تعالى،وحث الأمة على الانقياد لهم"[٦١].

وفي سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م أقام التجمع بالتعاون مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية مؤتمرات تحت عنوان: "الوحدة ومستقبل الأمة الإسلامية". حضره عدد من علماء السنة والشيعة والدروز، وكانت محاور المؤتمر:

١- الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب في القرن المقبل.

٢- إشكاليات التنمية، والتنمية البشرية في المجتمعات الإسلامية.

٣- المشروع الحضاري الإسلامي واستراتيجية الصراع.

٤- آفاق الممانعة والمقاومة في الأمة.

٥- الصحوة الإسلامية والمستقبل[٦٢].

***

خاتمة

تقويم حالة الطائفية والتقريب في الـ قرن العشرين

١ـ مصالح الحكم والسلطان لها الدور الكبير في الحالة الطائفية على صعيد العالم الإسلامي. قبل هذا القرن كانت مصالح الدول الإسلامية المتعارضة تقتضي إشعال نيران الطائفية، كما حدث إبان النزاع بين الدولتين العثمانية والصفوية، وفي هذا القرن اقتضت مصالح الهيمنة الدولية اللعب بورقة الطائفية، وهذا ما لاحظناه بوضوح أكثر في العقدين الأخيرين من القرن الماضي.

من هنا فإن الحالة الطائفية مرشحة في عالمنا الإسلامي للانفجار دوما طالما القرار السياسي، بيد من يهمهم الاستفادة من هذه الورقة، ولايمكن أن نضمن ابتعاد أمتنا عن الصراع الطائفي إلا إذا كان القرار السياسي منحصرًا بيد قيادات وطنية مرتفعة إلى مستوى الأهداف الإسلامية الكبرى.

٢ـ لعلماء الأمة دور كبير في مواجهة الحالة الطائفية وتحويلها إلى حالة تقريب وتفاهم، شرط أن يتحرر العلماء من أي مؤثرات خارجية، وشرط أن ينفتحوا على الأهداف الكبرى ويتفهموا ضخامة التحديات، والقرن الماضي أثبت هذه الحقيقة على صعيد الإثارات الطائفية وعلى صعيد التقريب.

٣ـ الحالة الطائفية حالة عشائرية قبل أن تكون مسألة عقائدية أو فقهية. يتبين ذلك من ظواهر كثيرة: منها أن الصراع الطائفي يدور غالبًا بين أناس لايعرفون من المذهب سوى الانتماء إلى العشيرة السنية أو العشيرة الشيعية!. وهذا ماشاهدناه في بعض البلدان العربية والآسيوية في القرن الماضي، والحالة العشائرية ناتجة عن تخلف حضاري، من هنا فإن أمتنا بحاجة إلى تنشيط مسيرتها الحضارية؛ لتتغلب على هذه الحالة الطائفية العشائرية.

٤ـ إن تفعيل المسيرة الحضارية يتوقف على إحساسنا بالعزّة. فمتى كانت الأجواء السياسية والاجتماعية والاقتصادية تبعث على الشعور بالعزّة في النفوس تحركت الأمة على طريق الخلق والإبداع والتطوير، ومتى خيّم عليها الذلّ توقفت مسيرة إبداعها واتجهت إلى الانقسامات والصراعات، ولو أخذنا الساحة المصرية مثالاً لرأينا شيئًا من الإحساس بالعزّة يسود الساحة بعد طرد نابوليون في القرن التاسع عشر، وفي أيام عبد الناصر في القرن العشرين، وصاحب الحالتين حركة لولا أن أصابها ما أصابها لتغيرت حالة العالم العربي والإسلامي جميعًا. وإنما ذكرت ضرورة تفعيل المسيرة الحضارية وسيادة حالة العزّة لارتباطها بالحالة الطائفية كما ذكرت.

٥ـ طرح المشروع الإسلامي الكبير للحياة يساهم بشكل غير مباشر على إزالة الحالة الطائفية في العالم الإسلامي،وبودّي هنا أن أذكر أن مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة ـ على سبيل المثال ـ له مثل هذه المساهمة؛ لأنه يطرح المشروع الإسلامي الذي يجمع على صعيده الكبير

المسلمين بكل مذاهبهم، ويشدّ أنظارهم جميعًا إلى هدف كبير ينتشلهم من الوقوع في مستنقع الصغائر، ومن قبل شاهدنا عالمًا شيعيًا هو السيد محمد باقر الصدر يصدر كتاب فلسفتنا وكتاب اقتصادنا، ولا يتناول فيهما أية قضية خلافية بين السنة والشيعة، ولكن الكتابين كان لهما الأثر الكبير في تقليص الحالة الطائفية، وتصعيد الحالة الإسلامية الرسالية المتعالية على الخلافات المذهبية، ولايخفى ماكان للثورة الإسلامية في إيران قبل محاصرتها إعلاميًا من تأثير على وحدة الصف الإسلامي. من هنا فإن تقديم المشروع الإسلامي الكامل للكون والحياة بلغة العصر وبمستوى احتياجات العصر.. له الدور الكبير في التقريب بين المذاهب الإسلامية.

٦- إن مشروع "إسلام بلا مذاهب" إضافة إلى استحالته لايخدم التراث الإسلامي، فالمذاهب إذا أخذناها بالمنظار العلمي يشكل كل منها جهدًا اجتهاديًا عمل على تنظيره وإثرائه المتكلمون والفقهاء والمفسرون والفلاسفة، ولا فائدة من مصادرة كل هذه الجهود العلمية الجبارة. من هنا لابدّ أن يفكر دعاة الوحدة والتقريب في التفاهم والتعارف بين أصحاب المذاهب ويركزوا على المشتركات، ويجعلوا العلم ديدنهم والحقيقة هدفهم والحوار سبيلهم؛ وبذلك تتحول المذاهب من حالة طائفية عشائرية إلى مدارس علمية كل منها يثري التراث ويشكل إضافة علمية للمسيرة. لذلك لابدّ من الاهتمام بمراكز الأبحاث والدراسات المقارنة.

٧- ظهرت في أواخر القرن الماضي على الساحة السياسية العالمية والإسلامية ظواهر تبشر بخير لمستقبل وحدة الأمة الإسلامية.. فمن جهة قدمت أوروبا ذات التاريخ الغارق بالحروب والدماء والصراع بين دولها نموذجًا جيدًا وناجحًا في "الاتحاد" يستطيع أن يجيب على كل أسئلة التشكيك في إمكان وحدة العالم الإسلامي. ودخل العالم في عصر التكتلات الدولية التي تفرض على العالم الإسلامي نوعًا من التلاحم والتعاضد، من هنا ازداد الحديث عن ضرورة تفعيل منظمة المؤتمر الإسلامي والسوق الإسلامية المشتركة والتعاون الثقافي والإعلامي الإسلامي.

كما أن التحديات المشهودة في فلسطين وبقاع أخرى من عالمنا الإسلامي، وظاهرة الانفراد بالهيمنة العالمية فرضت الحدّ الأقل من التفاهم والتعاون، ولا بد أن يتواصل ويستمر وإلا تحول إلى مزيد من التمزق والتشتت.

ولا يخفى ما لسيادة أجواء التفاهم على الساحة السياسية من أثر على الحالة الطائفية في العالم الإسلامي. ولاأدلّ على ذلك مما شاهدناها عقب بعض التنقية في الأجواء السياسية الإسلامية من تحول في الساحة الثقافية والعلمية والشعبية.

٨- إن ظاهرة الحوار التي سادت في أواخر القرن الماضي كان لها تأثير كبير في تقليص حالة التشرذم. وقد شهدنا نشاطًا ملحوظًا في حقل الحوار القومي - الإسلامي، والإسلامي- الإسلامي، والعربي - الإيراني، وحوار الحضارات، وكلها تنصب في خدمة تذويب الحالة الطائفية العشائرية

في عالمنا الإسلامي.

سيكون التحدي الطائفي في القرن الواحد والعشرين دون شك كبيرًا ؛ بسبب استفحال قوة الهيمنة العالمية واهتمامها بالورقة الطائفية حسب توصيات "هنتجتون"، لكن عوامل مواجهة التحدّي من الكثرة والقوة في عالمنا الإسلامي بحيث إنها قادرة ـ لو أحسن استعمالها ـ أن تتغلب على كل هذه التحديات وتسجل مستقبلاً أفضل للعالم الإسلامي.

***

قائمة المراجع :

١- انظر برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠.

٢- فاضل الأنصاري، قصة الطوائف، الإسلام بين المذهبية والطائفية، ط١، دمشق ٢٠٠٠، ص٣٦٣.

٣- علي أكبر ولايتي، مقدمة فكرية لحركة المشروطة. تحت الطبع، ترجمة محمد علي آذرشب. وفيه معلومات قيمة عن دخول الأخوين تشرلي البريطانيين لإضرام الحرب الصفوية ـ العثمانية.

٤- قصة الطوائف، مرجع سبق ذكره، ص٤٢٧، ٤٢٨.

٥- انظر في نادر شاه: علي الوردي، تاريخ العراق الحديث، ومحمد بهجت الأثرى، ذرائع العصبيات العنصرية في إثارة الحروب وحملات نادر شاه على العراق في رواية شاهد عيان، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨١.

٦- قصة الطوائف، مرجع سبق ذكره، ص٤٤٨.

٧- انظر: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني وطريق النهوض والاستنارة بالإسلام، رسالة التقريب، العدد ١٤، ص١٦٩ وما بعدها.

٨- انظر سيد جلال الدين المدني، تاريخ إيران السياسي المعاصر، ترجمة سالم مشكور، طهران ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٩- مجلة رسالة الإسلام، العدد الأول/ السنة الأولى، تحت عنوان: (بيان للمسلمين).

١٠- أي قبل سنة ١٩٤٧م.

١١- دعوة التقريب، تاريخ ووثائق، وزارة الأوقاف المصرية ١٤١٣/١٩٩١، ص١٨.

١٢- مجلة رسالة الإسلام، العدد الأول، السنة الخامسة، ربيع الثاني ١٣٧٣.

١٣- دعوة التقريب تاريخ ووثائق ، ط وزارة الأوقاف المصرية ١٤١٣/١٩٩١، ص٢٥.

١٤- سعيد دياب، العلاقات السعودية الإيرانية ١٩٣٢ ـ ١٩٨٢، ط١، ١٩٩٤، دار الساقي.

١٥- سيأتي ذكره عند الحديث عن مشروع دار التقريب في القاهرة.

١٦- انظر: محمد علي آذرشب، ملف التقريب، طهران ١٤٢١، ص١٢٣ وما بعدها، ذكريات الشيخ محمد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب، يرويها عبد الكريم بي آزار شيرازي.

١٧-ملف التقريب، مصدر مذكور، ص ١٣٠، وما بعدها.

١٨- انظر الجزء الثالث، ط دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٦٦هـ.

١٩- انظر الجزء الأول، ط دار التعارف، بيروت ١٤٠٣هـ.

٢٠- انظر على سبيل المثال: أجوبة مسائل موسى جار الله، ط مطبعة العرفان بصيدا ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م، وكتاب الفصول المهمة في تأليف الأمة، بيروت، دار الزهراء، ويقدم فيه منهجا قيما لوحدة الأمة.

٢١- انظر: أحمد الوائلي، هوية التشيع، ط١ دار الكتب للمطبوعات، بيروت ١٩٨٧.

٢٢- انظر: محمد علي آذرشب، ملاحظات على كتب تاريخ الأدب العربي، بحوث ندوة الأدب العربي واقعه وآفاقه، ١٣-١٥ /٤/ ١٩٩٩م، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٩م.

٢٣- انظر ناصر القفاري، مسائل التقريب بين أهل السنة والشيعة، ط دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، والكتاب يقع في جزئين في أكثر من ٨٠٠ صفحة لاثبات عدم إمكان التقريب بين السنة والشيعة. ودلائل الإثبات تدور حول تكفير الشيعة، وأن كتبهم تصيب المسلمين في صميم دينهم "! وأنها" باب من أبواب الإلحاد والصدّ من دين الله) ! (٢٧٧/٢).

٢٤- رئيس تحرير مجلة "ترجمان الحديث" لاهور بباكستان، نشر مجموعة من الكتب الطائفية في إدارة ترجمان السنة بلاهور، وكان ضمن موجة "أنصار السنة" الباكستانية التي قامت على أساس طائفي بخلفية سياسية.

٢٥- وقد تطورت العلاقات الإيرانية السعودية خاصة بعد زيارة الرئيس رفسنجاني إلى السعودية سنة ١٩٩٦، ولكن رواسب الطائفية ظهرت حتى في تلك الزيارة الودية، إذ تصدى خطيب الجمعة في مسجد النبي – صلى الله عليه وسلم - إلى سبّ الشيعة بحضور الرئيس رفسنجاني، مما دفع الضيف إلى ترك المسجد، ثم عوقب الخطيب على فعلته، واستمر تطور العلاقات في عهد الرئيس خاتمي خاصة بعد زيارته للمملكة عام ١٩٩٩، وأعقبها التوقيع على اتفاقيات تعاون هامة بين البلدين.

٢٦- وهو كتاب حواري بين الرجلين يدلل فيه السيد شرف الدين على اتفاق السنة والشيعة على الرجوع إلى القرآن والسنة.

٢٧- محمد سعيد آل ثابت، الإمام الزنجاني والوحدة الإسلامية، بغداد: مطبعة المعارف، ص ٥١ نقلاً عن جريدة الأهرام المصرية، ١١نوفمبر ١٩٣٦.

٢٨-صحيفة البلاغ المصرية، ٢٦شعبان١٣٥٥هـ/ ١١ نوفمبر ١٩٣٦م نقلا عن كتاب "الإمام الزنجاني والوحدة الإسلامية" ص١٠.

٢٩- نقلاً عن زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية، مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي، دار الصفوة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٥٦ و ٥٧.

٣٠- كتيب "السنة والشيعة ضجة مفتعلة" ، الدكتور عز الدين ابراهيم (فتحي الشقاقي)، يضم على صغره معلومات قيمة عن ارتباط نواب صفوي بمصر.

٣١- انظر المرجع السابق.

٣٢- المرجع نفسه. ص ١٩٢.

٣٣- السنة والشيعة. مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

٣٤- السيد محسن الأمين. أعيان الشيعة. بيروت: دار التعارف، ج١٠، ص٣٨٤.

٣٥- المرجع السابق ص ٤١٣.

٣٦- محمد حسين آل كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، بيروت، دار الغدير، لا تاريخ، ص٦٧ - ٦٨.

٣٧-نقلا عن: حميد عنايت، الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة ١٩٨٩م..

٣٨- زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية، مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي، دار الصحوة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٣٩- صدر توثيق كامل بالمؤتمرات تحت عنوان : "استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، منشورات مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، لندن ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٤٠- انظر تقريرا عن المؤتمر في كتاب : "بحوث ودراسات في التقريب بين المذاهب الإسلامية" ،كتاب الثقافة الإسلامية/٧ ، منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٤١- انظر تقريرا عن المؤتمر في مجلة رسالة التقريب، العدد ١٤ ص ١٦٥ وما بعدها.

٤٢- انظر تقريرا عن المؤتمر في مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٠ ص ١١٥ وما بعدها.

٤٣- انظر تقريرا عن الندوة في مجلة (رسالة التقريب)، العدد ٣ ص ٢١٥ وما بعدها.

٤٤- انظر تقريرا عن المؤتمر في مجلة (رسالة التقريب) العدد ١٣، ص٣١٤ و ٣١٥.

٤٥- دعوة التقريب تاريخ ووثائق، مصدر مذكور، ص ٨.

٤٦- ملف التقريب، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٨.

٤٧- انظر الرسائل المتبادلة، نفس المرجع السابق، ص ١٥٨ وما بعدها.

٤٨- أعيدت طباعة هذا التفسير مع مقدمة الشيخ شلتوت أخيرا في مركز الدراسات الروضة الرضوية بمدينة مشهد بإيران.

٤٩- أعيدت طباعة هذا التفسير أخيرا بالمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران.

٥٠- أعيدت طباعة كل أعداد المجلة أخيرًا في مركز الروضة الرضوية بمدينة مشهد.

٥١- ملف التقريب، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦ ـ ٤٧.

٥٢- انظر: محمد صالح موسى حسين، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار طلاس للدراسات، دمشق ١٩٨٩، ص١٠٩ وما بعدها.

٥٣- نفس المرجع، ص٤٨ وما بعدها.

٥٤- نفس المرجع، فصل مشاريع علمية، ص ١٧٤ وما بعدها.

٥٥- نفس المرجع السابق.

٥٦- نفس المرجع، محور العقيدة، ص ٣٧ وما بعدها.

٥٧- نفس المرجع، نشاطات عالمية، ص ١٨٥ وما بعدها.

٥٨- تولى أخيرا أمانته العامة الشيخ محمد علي التسخيري ، وهو من أشهر وجوه الدعوة إلى الوحدة والتقريب في عالمنا المعاصر.

٥٩- انظر لقاء مع عميد الكلية الدكتور بي آزار شيرازي، في مجلة رسالة التقريب ، العدد ١٥ ، ص١٤٢ وما بعدها.

٦٠- علي خازم، تجمع العلماء المسلمين في لبنان تجربة ونموذج، مجلة رسالة التقريب، العدد ١٣، ص١٨١.

٦١- نفس المرجع، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

٦٢- انظر تقريرًا موجزًا لهذا المؤتمر في مجلة رسالة التقريب، العدد ٢٤، ص٢١١ وما بعدها.

***

المسلمون في شمال القوقاز
من الإرث الروسى القيصرى إلى ما بعد الحرب الباردة

أ. أحمد عبد الحافظ

مقدمة:

أطلق البعض على مسلمي الاتحاد السوفييتي السابق بشكل عام والقوقاز بشكل خاص "وصف المسلمين"، المنسيين وأرجعوا ذلك إلى هامشية منطقة القوقاز مع وقوعها على أطراف العالم الإسلامي، حيث كانت تخوماً للدول الإسلامية المتعاقبة، فضلاً عن جغرافيتها الخاصة التي تجعلها منطقة معزولة طبيعيًا عن الأقاليم المجاورة. ولم يكن للمنطقة موقع في السياسة الدولية، إلا أنه مع انهيار الاتحاد السوفييتي وجدت الصراعات الكامنة فرصتها للظهور، سواء في شكل حرب واسعة النطاق، أو مجموعة من النزاعات الحدودية التي خلفتها الحقبة السوفييتية.

وتحاول الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية:

١- تعاقب على القوقاز في القرن العشرين الحكم الروسي القيصري، ثم الحكم السوفييتي وأخيرًا الاتحاد الروسي، فهل اختلف تعامل حكام كل حقبة مع شعوب المنطقة؟ وداخل الحقبة الواحدة هل اتخذ هذا التعامل نمطًا واحدًا أم شهد العديد من الأنماط واستخدمت فيه العديد من الآليات؟

٢- في ضوء حقيقة أن غالبية مسلمي الاتحاد السوفييتي السابق ليسوا شعوبًا سلافية، فكيف أثر هذا البعد العرقي في السلوك السوفييتي، ثم الروسي تجاه مطالب الاستقلال المتعاقبة من جانب مسلمي شمال القوقاز؟

٣- هل يشكل القوقاز فعليًا وحدة إقليمية متجانسة أم أن ما تشهده المنطقة من اضطرابات داخلية يبعدها عن هذا الوصف؟

٤- لماذا فشلت الحربان الشيشانيتان في حقبة التسعينيات في تكوين تحالف قوقازي يقف في مواجهة الروس؟

التعريف بشمال القوقاز:

ليس هناك اتفاق عام حول تحديد منطقة شمال القوقاز، والمصطلحات الروسية الرسمية، مثل "إقليم شمال القوقاز الاقتصادي"، "منطقة شمال القوقاز العسكرية"، ترتبط بالحدود الجديدة للإقليم

جنوب الاتحاد الروسي. وقد رسمت هذه الحدود استنادًا لاعتبارات إدارية، واقتصادية، وأمنية روسية، وليس لاعتبار الشعوب في المنطقة؛ فهناك جماعات إثنية لا تعيش في وحدات إدارية تحمل اسمها، وكل وحدة تقطنها أكثر من جماعة إثنية. الأكثر من هذا أن الروس يعيشون بأعداد كبيرة في شمال القوقاز، خاصة المدن والمراكز الصناعية في الجزء الغربي من المنطقة. كما أن هناك المصطلح الإثنوجرافي "شعوب شمال القوقاز"، والذي يشمل جماعات إثنية تنتمي لغاتها المحلية لمجموعة لغوية مميزة. وبالمعنى الجغرافي، هي منطقة الجبال المرتفعة، والمنحدرات الشمالية، ومدن جبال القوقاز التي تحاذى الحزام السهلي لجنوبي روسيا وأوكرانيا.(١)

يضم شمال القوقاز سبع جمهوريات تتمتع بالحكم الذاتي، وهي: أديغيا، وداغستان، والشيشان، إنجوشيا، وأوسيتيا الشمالية، والقبارطة/ والبلقار، والقرتشاي/ الشركس، بالإضافة إلى منطقتي ستافروبول وكراسنودار.(٢) ويتوزع في الإقليم ما يزيد على خمسة ملايين نسمة بين نحو (٦٠) قومية، تتراوح أعدادها بين بضعة آلاف وعدة مئات من الألوف.(٣) وتشترك العديد من شعوب شمال القوقاز في سمات وقيم ثقافية متشابهة، تطورت من خلال ظروف حياة متشابهة، وتزايدت التشابهات خلال الحرب ضد الاستعمار. فقد اشتهر القوقازيون الشماليون بأنهم مقاتلون أشداء، سواء في حروبهم ضد الغزاة الخارجيين، أو في حروبهم مع بعضهم البعض.(٤) الأنثروبولوچيون والمؤرخون للقوقاز يعرفون أيضًا مجموعة من التقاليد، التي مورست من أجل صياغة روابط قوية، وتحالفات بين جماعات القوقاز. كما أن فكرة تشابه الشعوب القوقازية جينيًا وثقافيًا، لم يتم إنكارها في الاتحاد السوفييتي، فالقوقاز كان معترفًا به كمنطقة منفصلة تاريخيًا وثقافيًا. وحتى اليوم لاتزال الفكرة موجودة من خلال المصطلح البيروقراطي حديث النشأة "شعوب القومية القوقازية"، وهو مصطلح مستخدم من جانب العسكرية الروسية والإعلام الجماهيري، كجزء من حملة طرد القوقازيين بعيدًا عن المدن الروسية. فقد أصبح القوقازيون الذين يعيشون في موسكو على سبيل المثال، ضحايا الفحص المتكرر لجوازات سفرهم في الأماكن العامة، من بين بعض أشكال المهانة الأخرى؛ مما جعلهم يرون في هذه الظاهرة، وهذا المصطلح الجديد ما يشعرهم بارتباطهم حتى إن كان فقط في كونهم ضحايا.(٥)

أولاً: شمال القوقاز في الحقبة الروسية القيصرية:

أنهى استسلام الشيخ شامل في غونيب عام ١٨٥٩، نطاقًا واسعًا من المقاومة المسلحة في شرق القوقاز، لفترة دامت ربع القرن. وخلال عقود حرب الشيخ شامل، كان هناك صراع آخر لا يقل عنه ضراوة، اشتعل ضد الغزو الروسي، قادته الشعوب الشركسية والتركية في شمال غرب القوقاز. هذه الحروب لم تكن معروفة للغرب بنفس درجة معرفتهم لحروب شامل، خاصة وأن غياب حركة صوفية قوية في غرب القوقاز كان يعني أيضًا، أنه لم يوجد قائد واحد أو قوة موحدة؛ حيث كانت كل عشيرة أو مجموعة عشائر تميل للقتال بشكل منفصل، رغم محاولات العملاء البريطانيين

توحيد صفوفهم ضد الروس.[٦] ويحلول عام ١٨٦٠ تم إخضاع بقية القوقاز عدا الشراكسة، الذين كانوا يتمتعون باستقلال كامل في مناطق تقع حول نهر الكوبان شمالاً. ولم تحقق أول محاولة لتهجير الشركس إلى تركيا، أو مناطق أخرى من الإمبراطورية الروسية، إلا نجاحًا جزئيًا، واستمرت الحرب سنتين، وانتهت بانتصار الروس وطرد الشركس من أراضيهم.[٧] وقدر أن حوالي (١,٢) مليون قوقازي شركسي وتركي (قرتشاي وغيرهم) غادروا، وحل محلهم الروس، القوزاق، الجورجيون، وبدرجة أقل مستوطنون أرمينيون. وتتواجد الشعوب الشركسية الآن - مع عدد أقل من الشيشانيين- عبر أنحاء تركيا والشرق الأوسط، ويلعبون دورًا متميزًا خاصة في الأردن، فهم ممثلون في الحرس الملكي وفي مراكز عليا بالجيش.[٨]

شهد عام ١٨٦٠ ظهور الحركة القادرية - والتي تعود جذورها إلى القرن الثاني عشر الميلادي في بغداد - لأول مرة في القوقاز بزعامة داغستاني يدعى "كونتا حاجي كيشييف". في البداية هادن حاجى الروس، ولكن مع ذيوع شهرته، وتضخم عدد أتباعه، وانضمام مريدين من جيش شامل السابق، خشيه الروس وقبضوا عليه ونفوه عام ١٨٦٤.[٩] وفي العام نفسه، هاجمت القوات الروسية اجتماعًا لأتباعه في مدينة "شالي" الشيشانية، وقتلت حوالي (٢٠٠) شخص، وتم ترحيل ما يقرب من خمسة آلاف من أتباع المريدية وعائلاتهم إلى تركيا.[١٠] وبالتعاون مع النقشبنديين الجدد، ثار القادريون ضد آل رومانوف في أعوام ١٨٦٥، ١٨٧٧، ١٨٧٩.[١١] وكانت الحرب بين روسيا والإمبراطورية العثمانية في عامي ١٨٧٧، ١٨٧٨ ،قد قادت إلى ثورة جديدة في الشيشان وداغستان، تم قمعها بوحشية. بعد ذلك تحول كل من أنصار النقشبندية والقادرية من العمل المفتوح، إلى التنظيم السري والتنقية الروحية لمجتمعاتهم، ولكن ظل هدف الثورة النهائية والاستقلال عالقا بأذهانهم. وفي عام ١٩٠٥ قادت الثورة عبر روسيا إلى مزيد من الاضطرابات والاعتقالات في الشيشان.[١٢]

آليات الترويس (الروسنة) في الحقبة القيصرية:

يمكن القول بأن التعامل القيصري مع مسلمي روسيا، اختلف طبقا للحقبة الزمنية، والإقليم، والقومية المستهدفة، ودرجة المقاومة التي أبدتها المجتمعات المسلمة لغزاتها.[١٣] فقد تركت تجربة التوسع الاستعماري في القوقاز آثارها على السلطة القيصرية، التي وجدت ضرورة الإبقاء على كثير من المؤسسات التي استحدثها الإمام شامل بدون تغيير، وأبقت على المحاكم الشرعية في الشيشان وداغستان حتى عام ١٩٢٦، حين ألغتها السلطات البلشفية. كما سمحت لأبناء الجبال بحمل السلاح؛ باعتبار ذلك من مظاهر احترامها لتقاليدهم.[١٤] ولم تكن هناك قبل الثورة البلشفية خدمة عسكرية إلزامية في الشيشان والإنجوش. وعلى الرغم من ذلك، فقد قام عدد من الشيشانيين بالخدمة كأفراد في جيش القيصر، وكان منهم بعض القادة اللامعين مثل "الجنرال إرخسان علييف"، قائد المدفعية الذي قاد الفرقة الثانية الغربية لسيبيريا في الفترة (١٩٠١ - ١٩٠٥). وفي الحرب العالمية

الأولى، شكل الشيشانيون فيلقا عسكريا في أحد تشكيلات الجيش اشتهر بشجاعته في معارك Carpathian. وكان قادة الحرس الروسي يعتقدون أنه من الشرف لهم الخدمة في هذا التشكيل العسكري، الذي كان يقوده شقيق القيصر، الدوق الأكبر ميخائيل اليكساندروفيتش.(١٥)

ثانياً: شمال القوقاز في الحقبة السوفييتية:

كان المفهوم الشيوعي - قبل عام ١٩١٧ - لتقرير المصير متوافقا بشكل أو بآخر مع طموحات القوميات الخاضعة للروس، وأعيد التأكيد على المفهوم في المؤتمر السابع لحزب "كل الروس"، المنعقد في أبريل ١٩١٧ في قرار اعترف بأربعة مبادئ:(١٦)

١- حق القوميات غير الروسية في الانفصال عن روسيا.

٢- الحكم الذاتي الإقليمي للقوميات الباقية داخل روسيا.

٣- الضمانات القانونية لحقوق الأقليات.

٤- عدم تجزئة الحزب.

١- شمال القوقاز في عهدي لينين وستالين:

أدى انهيار النظام القيصري إلى المناداة بإمام جديد في شمال القوقاز، وهو "نجم الدين غوتسكي". ولكن ظهرت شخصية أقوى، وهو الشيخ " أوزون حاجي"، الذي سار على طريق الإمام شامل.(١٧) وكانت الثورة البلشفية قد أثارت لدى القوقازيين آمالاً جديدة للاستقلال، وفي شهر مايو ١٩١٧، كان سكان الجبل في شمال القوقاز قد اتحدوا مع قوزاق التيريك، لانتخاب حكومة داغستانية تيركية مؤقتة لدولة حرة مستقلة وبعد انتصار البلاشفة، أعلنت الحكومة انفصالها عن روسيا، ووقعت تحالفا مع تركيا. وفي الوقت نفسه أسس كلٌ من الجناح اليساري للراديكاليين الأوسيتيين، والاشتراكيين من أقليات أخرى، جمهورية تيريك سوفييتية، ولكن سرعان ما أسقطها قوزاق التيريك.(١٨) وفي سبتمبر ١٩١٧، أسس مندوبو شعوب شمال القوقاز جمهورية اتحاد أبناء جبال القوقاز، وتشكل برلمان وحكومة لهذه الجمهورية؛ التي كان هدفها هو بناء جمهورية شمال القوقاز الديموقراطية الفيدرالية، ضمن الاتحاد الروسي الديموقراطي مستقبلاً. وفي ١١ مايو ١٩١٨ أعلن في مؤتمر باتومي عن تأسيس الجمهورية الجبلية المستقلة بحضور مندوبين من تركيا وألمانيا، وفيدرالية ما وراء القوقاز.(١٩) وفي محاولة منه لكسب تأييد الشعوب المسلمة في روسيا وجه لينين في ٧ ديسمبر ١٩١٧، نداء لهم يقول فيه: "أيها المسلمون في روسيا، أيها التتر على شواطئ الفولجا وفي القرم، أيها القيرغيز والسارتيون في سيبيريا وتركستان، أيها التتر والأتراك في القوقاز. أيها الشيشانيون، أيها الجبليون في أنحاء القوقاز، أنتم يا من انتهكت حرمات مساجدكم وقبوركم، واعتدى على عقائدكم وعاداتكم، وداس القياصرة والطغاة الروس على مقدساتكم،ستكون حرية عقائدكم .

مكفولة، ومنظماتكم الثقافية مكفولة لكم منذ اليوم، لا يطغى عليها طاغ، ولا يعتدي عليها معتدٍ. هبوا إذن فابنوا حياتكم القومية كيف شئتم؛ فأنتم أحرار لا يحول بينكم وبين ما تشتهون حائل ... إن ذلك من حقكم إذا كنتم فاعلين، واعلموا أن حقوقكم شأنها شأن حقوق سائر أفراد الشعب الروسي، تحميها الثورة بكل ما أوتيت من عزم وقوة، وبكل ما يتوفر لها من وسائل: جند أشداء، ومجالس لعمال ومندوبين عن الفلاحين، وإذن فشدوا أزر هذه الثورة، وخذوا بساعد حكومتها الشرعية".[٢٠]

بالنسبة للينين مثل الإسلام والمسلمون قوة مجهولة عظيمة، أظهر لها احتراماً مرغماً عليه. وفي المؤتمر الثامن للحزب الشيوعي الروسي في مارس ١٩١٩، صاغ لينين السياسة السوفييتية تجاه الإسلام، ويمكن تلخيصها في كلمة واحدة، وهي "الانتظار". فقد قال لينين: "ماذا يمكننا أن نفعل حيال أفراد، مثل: القيرغيز، الأوزبك، الطاجيك، التركمان، والذين مازالوا تحت تأثير شيوخهم؟ هنا في روسيا ساعدتنا خبرة الأفراد السيئة مع البابوات في أن نطيح بهم. ولكنكم تعلمون ما أحدثه قرار الزواج المدني من تأثيرات سلبية. هل يمكننا الذهاب لهذه الشعوب ونقول لهم: سوف نخلصكم من مستغليكم؟ لا يمكننا القيام بذلك؛ لأنهم تابعون تماماً لشيوخهم. علينا فقط أن ننتظر تطور كل قومية على حدة وفصل عناصر البروليتاريا عن عناصر البرجوازية".[٢١]

في عام ١٩١٩، استمر القتال بين الجيش الأحمر والجيش الأبيض القومي، وبنهاية العام أعلن جزء من داغستان والشيشان وأوسيتيا وقبارطا قيام دولة مستقلة، هي إمارة شمال القوقاز تحت قيادة الشيخ "أوزون حاجى"، الذي كان قد اختار في البداية مهادنة البلاشفة، بعد أن وعدوه باستقلال كامل.[٢٢] وكانت محاولات الجنرال ايفانوفيتش دينكين (قائد جيش الحكومة البيضاء) لقمع شعوب الجبل، قد ساهمت في تحويل القوات البيضاء عن صراعها مع البلاشفة، ومن ثم ساعدت على هزيمتها. وبحلول صيف ١٩٢٠ كانت القوات البيضاء قد طردت من المنطقة واقتربت من هزيمتها النهائية.[٢٣] وفي العام نفسه تأسست لجنة ثورية قوقازية في فلاديقفقاس، لتصبح أساس جمهورية الجبل السوفييتية، وزار ستالين المنطقة للإشراف على عملية التغيير، واقترح باسم حكومته تكوين جمهورية سوفيتية؛ تضم كل القوقازيين الجبليين الذين وافقوا بدورهم على الاعتراف بالسلطة السوفييتية.[٢٤] ولكن اشترط مؤتمر الشعوب الجبلية ضرورة التزام السوفييت بثلاثة شروط كالتالي:[٢٥]

١- إن الشريعة الإسلامية هي القانون الأساسي للجمهورية الجبلية.

٢- الاعتراف بالحكم الذاتي الكامل للجمهورية في إدارة شئونها الداخلية.

٣- أن تستعيد الجمهورية ما اقتطعه القيصر من إقليم وشعوب.

وبالفعل تمت الاستجابة لهذه المطالب؛ حيث أعيدت الأقاليم التي أعطيت للقوزاق خلال وبعد الغزو الروسي، وأجبر القوزاق على مغادرة شمال القوقاز، وهو ما كان ملائمًا للقيادة الروسية الجديدة التي رأت في القوزاق عدوًا أساسيًا.(٢٦)

عندما تولى البلاشفة الروس الحكومة في روسيا، كانوا حريصين على تأجيل صراع محتوم مع مسلمي الشرق السوفييتي. لقد كانوا منشغلين بتأسيس قوة في أوروبا عن معالجة مسألة الإسلام. لقد كان عليهم أولا كسر تأثير الكنيسة الروسية قبل الشروع في مسألة قانون المسلمين، أو التعليم الديني الإسلامي، في شمال القوقاز. كما افتقدوا الحلفاء داخل العالم الإسلامي وكان عدد الشيوعيين المسلمين في السنوات الأولى للسلطة السوفييتية ضئيلا، وكان المستعدون منهم للقيام بدعاية مضادة للإسلام أقل عددًا. الأكثر من هذا وذاك، أن الشيوعيين السوفييت توقعوا إمكانية امتداد الثورة العالمية لدول أخرى تحوى سكانًا مسلمين. لكل هذه الأسباب، كان التسامح الديني تجاه المسلمين هو السياسة الوحيدة الممكنة خلال السنوات الأولى للنظام السوفييتي.(٢٧) إلا أن مفهوم حق تقرير المصير، الذي نادت به الثورة البلشفية في بداياتها كان يفسره أنصارها بطريقة خاصة، حيث يقول ستالين: "إن مسألة حق القوميات في حرية الانفصال، يجب ألا تختلط بملاحظة أنه لا يعني بالضرورة أن تستطيع القوميات الانفصال في أية لحظة. فنحن أحرار في أن ندعم، أو نعارض الانفصال، طبقا لمصالح البروليتاريا والثورة البروليتارية". وجاءت هذه المقولة تفسيرا للمبادئ التي طرحها المؤتمر السابع لحزب كل روسيا في أبريل ١٩١٧.(٢٨)

لكن سرعان ما أدرك القوقازيون أنه لا فرق بين روسيا القيصرية وروسيا السوفييتية، ففي أبريل ١٩٢٠، تمكن الجيش الأحمر - بعد احتلال الساحل الداغستاني - من دخول آذربيجان، والإطاحة بالحكومة المستقلة هناك؛ ليقطع عن شعوب الجبل أي مساعدة من الجنوب، وبعد عام، حول صوفيو الجبال اهتمامهم للخطر البلشفي، الذي لم يتمثل فقط في القوات الروسية الحمراء، ولكن أيضًا في مجموعة صغيرة - ولكن متميزة - من القوقازيين الشيوعيين، مثل "نجم الدين ساموروسكي"، والذين قاتلوا ضد الشيخ أوزون حاجى، من أجل ضم القوقاز للاتحاد السوفييتي.(٢٩) هذه الحرب واسعة النطاق، والتي دخلتها المنطقة، استمرت حوالي تسعة أشهر، هزمت فيها العديد من وحدات الجيش الأحمر، إلا أنه في مايو ١٩٢١ عصف هذا الجيش بآخر المتمردين، بمساعدة المدفعية والطائرات الحديثة، ورغم ذلك ظل نجم الدين غوتسكي متحصنًا بالجبال حتى عام ١٩٢٥، عندما قبض عليه وأعدم. وفي رأى بعض المحللين، فإن هذه الحرب - والتي ربما تكون أعنف صراع محلي حدث خلال الحرب الأهلية الروسية - ربما قد منعت الجيش الأحمر من شن حملات مخططة على إيران والشرق الأوسط.(٣٠)

لم تدم جمهورية أبناء الجبل طويلا، وبحلول عام ١٩٢٢ كانت كل الجماعات قد نزعت أسلحتها، وفككت الجمهورية تدريجيًا إلى مناطق داخل الاتحاد الروسي. وبعد عام، لم يبق في الجمهورية

سوى الشيشـانيين، والإنجوش، والأوسيتيين الشـماليين. وبعد عـام آخر، كـان علـى الشيشـانيين أن يصبحـوا فـي منطقـة ذات حكـم ذاتـي. وفـي عـام ١٩٢٤، انقسم الإنجـوش والأوسـيتيون الشـماليون البـاقون، وظلـت عاصمتـهم المشـتركة فلاديقفقـاس مـع الأوسـيتيين؛ ليحـرم الإنجـوش مـن المركــز الحضـري الوحيد ذي المؤسسات التعليميـة والصناعيـة.[٣١] وبذلـك انتـهت جمهوريـة الجبـل المتحدة حيث أخذت الحكومة الروسية تغير، وتبدل، وتهجر منها وإليها، حسـب أهوائـها، ثـم تغيّر المسـتوى الإداري لهذه الجماعات، مرة تعتبرها أقاليم مستقلة، ثم لا تلبث أن تحولها إلى جمهوريات ذات حكـم ذاتي.[٣٢]

مع التفتيت القومي في العديد من المناطق، تدهور بشكل واضح النظــام التعليمـي والبنيـة التحتيـة في هذه المناطق. وبحلول منتصف العشـرينيات مـن القـرن العشـرين، تأسسـت هيراركيـة للقوميـات ذاتية الحكم، يترأسها قادة اشتراكيون محليون، وكــان ذلـك يعنـى عـدم تشـجيع هويـة إقليميـة مميـزة. واستمرت سياسات التفتيت القومي، وسحبت كل أشكال الحكم الذاتي من أيـدي القوقـازيين، وتغيرت حـدود وأسـماء المنـاطق ذاتيـة الحكـم مـع تكـرار العصيـان المسـلح بيـن العديـد مـن شـعوب شـــمال القوقـاز.[٣٣] وبلغـت الاضطرابـات ذروتـها فـي عـام ١٩٢٩، احتجاجًــا علــى برنــامج التعاونيـات السوفييتي، الذي تمت بمقتضاه مصـادرة الأراضـي الزراعية، وتم نشـر عشـرات الآلاف مـن القـوات السوفييتية بالمنطقة، واستمر نشاط حرب العصابات الصغيرة حتى عام ١٩٣٥.[٣٤]

هدأت الأوضـاع نسبيًا في عــام ١٩٣٦، عندمـا وصـل الدسـتور السـوفييتي الجديـد لوضــع هيكـل للجمهوريـات ذاتية الحكم: داغستان، أوسيتيا الشمالية، القبارطة/البلقار، الشيشان/الإنجوش، أبخازيـا، والمناطق ذاتية الحكم في أوسيتيا الجنوبية، القرتشـاي/الشركس، أديغيـا.[٣٥] إلا أن حـرب العصابـات الصغيرة عادت لتنشط مـن جديـد فـي عـام ١٩٣٧ عقـب عمليـة للمخـابرات السـوفييتية، قـامت فيـها بــالقبض علــى آلاف مـن الشيشـانيين المشـتبه فيـهم وأعدمتـهم.[٣٦] تمـت عمليـة اسـتئصال العنــاصر المناهضة للسوفييت في جمهورية الشيشان - الإنجوش في ليلة ٣١ يوليو - ١ أغسطس ١٩٣٧، حيث وضعت المخابرات السوفييتية قائمة بأسماء أفراد تم ترحيلهم للعاصمــة جروزنــي. فـي البدايـة امتـلأ سجنا المخابرات في جروزني: السجن الداخلي كان به حوالي ألف سجين مصنفين على أنهم منشقون أشداء، والسجن الخارجي أرسل إليه أربعة آلاف شـخص. واعتقل آخرون في أمــاكن أخـرى: خمسـة آلاف في الجراج المركزي في جروزنيفت، ثلاثة آلاف فــي نـادى يحمـل اسـم سـتالين، ثلاثمائـة فـي مباني الجيش الجمهوري. وبالطبع، فإن حقوق المواطنة التي تم التـأكيد عليـها فـي كـل مـن الدسـتور السـوفييتي ودسـتور جمهوريـة الشيشـــان - الإنجـوش، تـم انتهاكـها بــلا اسـتحياء خــلال القبــض والمحاكمة.[٣٧]

تصبح ثورة الشيشانيين ذات دلالة، عندما نقارنها بسلبية العديد من الشعوب الأخرى في مواجهـة

ستالين، كما تميزت بأنـها أول ثورة لا تقودهـا شـخصيات دينيـة تقليدية، أو شـخصيات قبليـة مثل الشيخ أوزون حاجي، ولكن كـان القـادة علمـانيين جـدد، بـل أعضـاء قيـاديين فـي الحـزب الشـيوعي الشيشاني، لعبوا قبل خمسة عشر عامًـا دورًا أساسيًا فـي هزيمـة أوزون حـاجي، ومـن بيـن هـؤلاء: مايربيك شريبوف أحد مديري العموم السابقين، وصـاحب خلفيـة بلشفية مميزة. ولـم يختلـف هـؤلاء الشيشانيون عن كثير من المثقفين المسلمين العلمانيين المؤيدين للاتحاد السوفييتي من قوميات أخـرى مثل سلطان جالييف،[٣٨] والذي كان أحد ضحايا التصفية الجسدية لستالين، فقد كـان جـالييف عضـوًا مسلمًا بارزًا في الحـزب الشـيوعي، إلا أنـه عـارض سياسـة الحـزب تجاه القوميـات الراميـة لعـزل الشعوب غير الروسية في دولة استعمارية.[٣٩]

في مطلع أكتوبـر ١٩٣٧، قـام شـكيرياتوف عضـو المكتـب السياسـي للحـزب الشيوعي بزيـارة جمهورية الشيشان والإنجوش، واستدعى عددًا كبيرًا من أعضـاء لجنة الحزب بالجمهوريـة، لاجتمـاع يوم ٧ أكتوبر ١٩٣٧، في بيت ثقافة لينين بجروزني. وخلال الاجتماع أمر شكيرياتوف بالقبض على جميع الشيشـانيين الأعضـاء فـي لجنـة الحـزب الإقليميـة وبـالفعل تم القبض عليـهم فـورًا فـي قاعـة الاجتماع، ثم امتدت هذه الأوامر فيما بعد لكل المسـئولين الشيشـانيين والإنجـوش بـالحزب، بـدءً مـن رؤساء مجالس القرى، ووصـولاً لرئيس الجمهورية. كما اتسعت حملة الاعتقالات؛ لتشمل الشيشانيين المقيمين خارج الجمهورية. واستمرت هذه الحملة حتى نوفمبر ١٩٣٨، عندما تم تجهيز قضية مركز البرجوازية القومية حيث تمت محاكمة ١٣٧ شخص - كلـهم مسئولون رسميون بالجمهوريـة - بتـهم متعددة: البرجوازيـة القوميـة، ومعـاداة الثـورة، والتمـرد، والإرهـاب التروتسـكي، والتجسـس، والتخريب.[٤٠]

لكن الشيوعيين الشيشـانيين لم ينتظروا سلبيين عندما استشعروا نيـة ستالين لقمعـهم واتبعـوا نـهج أسلافهم، وانطلقـوا نحـو الجبـال. وفـي ينـاير ١٩٤٠، قـاد "حسـن إسـرائيلوف" ثـورة فـي جبـال الشيشان.[٤١] ولد إسرائيلوف في قرية ناشخوى، بإقليم جالانشوز بالشيشان، وبدأ حياته بكتابة الشـعر والمسرحيات، وسافر إلى موسكو ليدرس في الجامعة الشيوعية لعمال الشرق، وهناك تخلى تدريجيًـا عن الشعر من أجل السياسة. وبالاشتراك مـع بعـض الشيشـانيين، أرسـل بيانـًا للسـلطات السـوفييتية، يطالبها بتغيير سياساتها في الشيشان، وبإقصاء إيجوروف - السكرتير الأول للجنة الحـزب الإقليميـة، ورايبف - المفوض الشعبي للشئون الداخلية. أرسلت الحكومة السوفييتية هذا البيان للسلطات المحليـة التي ألقت القبض على إسرائيلوف ورفاقه، إلا أنه مع مطلع ١٩٣٩ قبض على إيجوروف ورايبف بوصفهما من أعداء الشعب، وأطلق سراح إسرائيلوف.[٤٢]

عقب إطلاق سراح إسرائيلوف، عمل على التخلص مـن السلطة السـوفييتية، ومـع بداية فبراير ١٩٤٠، كانت لإسرائيلوف السيطرة على جالانشوز، وساياسان، وشـابرلو، وجـزء مـن إقليم شـاتو. وكانت جماعات المقاومة تحصـل علـى أسلحتها مـن المنـاطق المنعزلـة، وبعد تطـهير غالبيـة

مناطق الجبال من البلاشفة، عقد مؤتمر قومي في جالانشوز وأعلن عن تأسيس حكومة ثورية شعبية مؤقتة للشيشان والإنجوش، برئاسة إسرائيلوف.(٤٣)

في مطلع صيف ١٩٤١ هاجمت القوات الألمانية النازية الاتحاد السوفييتي، واتهم ستالين كل من ألمان الفولجا، المسخيتيين القرتشاى البلقار، والكالمك، والشيشان، والإنجوش، وتتار القرم بالتعاون مع الألمان ضد الدولة الأم.(٤٤) وبعد الغزو الألماني، لم تسمح الحكومة السوفييتية للشيشانيين بخلق تشكيلاتهم الوطنية. وعندما تمت تعبئتهم، أدمجوا بشكل فردى في تشكيلات روسية منفصلة، ولما كانوا لا يتحدثون الروسية فقد عملوا كجنود صامتين، وأجبرهم القادة الروس على الأكل من طعام الجنود الآخرين: لحم خنزير. وبناء على توصيات بعض الضباط الروس، سمحت الحكومة السوفييتية لحكومة جمهورية الشيشان والإنجوش، بإلحاق متطوعين في التشكيلات العسكرية، وتولت الجمهورية إمدادهم بالملبس والمؤن الغذائية. وفي ٤ أغسطس ١٩٤٢، عبرت الدبابات الألمانية على أجساد العديد من العسكريين الشيشانيين والإنجوش، وأخذ بعضهم أسرى، في حين نجح آخرون في تخطى الخطوط الألمانية والانسحاب.(٤٥)

. تزامن استسلام الألمان في ستالينجراد في فبراير ١٩٤٣، مع انسحابهم من شمال القوقاز، وأبعدَ ثمانية أشهر - بعد أن أصبحت معظم أراضى المنطقة في أيدي السوفييت وأبعد الشيشانيون عن معاقلهم - أطلق ستالين حملة لتهجير كل القوميات التي اتهمها بالتعاون مع الألمان. وبدأ بالقرتشاى في نوفمبر١٩٤٣. وفي ٢٢ فبراير ١٩٤٤ قامت قوات تابعة للمخابرات السوفييتية، بلغ عددها عشرات الآلاف، بتجميع وترحيل الغالبية العظمى من شعوب الشيشان والإنجوش، في ساعة واحدة. كما أن القوميات التي طالتها اتهامات ستالين، حذفت من الوثائق الرسمية السوفييتية وكذلك من الموسوعات السوفييتية الكبرى.(٤٦)

بعد عام ١٩٤٤ وترحيل الشيشانيين قامت السلطات السوفييتية والمستوطنون الروس بهدم أحجار مقابر الشيشان؛ لاستخدامها في رصف الطرق، وبناء المساكن، وعلى الجدران المحيطة تبين اللوحات القرى والأماكن التي حدثت بها المذابح، ففي مذبحة خايباخ قتل سبعمائة شخص، وفي مستشفي أوروس مارتان قتل (٦٢) شخصًا. يتوسط اللوحات صورة لمصحف وقبضة ترفع سيفاً تعبر عن أن الصفح عن أخطاء الماضي ليس من تقاليد الشيشانيين، ويقول النقش المدون: لن نبكى، لن نضعف، لن نصفح.(٤٧)

في بداية الأربعينيات، قسمت سلطات ستالين مسلمي الاتحاد السوفييتي إلى أربع مجموعات؛ سعيًا لاستخدام آليات للسيطرة عليها من جانب موسكو، عكست التجمعات الجغرافية والسياسية الكبرى للسكان المسلمين في هذا القرن. ضمت المجموعة الأولى مسلمي آسيا الوسطى وقازاقستان،

المجموعة الثانية شملت مسلمي جنوب القوقاز في جمهوريات جورجيا وأرمينيا وآذربيجان، المجموعة الثالثة مثلها مسلمو روسيا الأوروبية وسيبيريا، واستقر معظمهم فيما بعد في منطقة السهول في غابات حوض الفولجا الأوسط، المجموعة الرابعة تضم مسلمي شمال القوقاز في المنطقة الواقعة بين البحر الأسود وبحر قزوين، ويغطون جمهوريات الشيشان والإنجوش، داغستان، والقبارطة والبلقار، وأديغيا، وإقليمي القرتشاي والشركس، وأوسيتيا الشمالية.(٤٨)

٢- شمال القوقاز بعد ستالين وقبل جورباتشوف:

استمر الاضطهاد المنظم للصوفيين في القوقاز خلال عصر خروشوف؛ حيث اتهموا بالتخريب الاقتصادي، والإرهاب، والعصيان المسلح. وبدأ الشيشانيون والإنجوش المهجرون عودة غير قانونية لديارهم، رغم أوامر الاعتقال ومنع بيع تذاكر القطارات لهم. وعندما بدءوا يستعيدون قبور أسلافهم ويعيدون دفن الموتى الذين حملوهم معهم من آسيا الوسطى أضحى من الواضح للسلطات السوفييتية أنهم عائدون من أجل العيش في سلام؛ ولهذا سمح لهم رسميًا بالعودة في عام ١٩٥٧ مع قرار من الكرملين، برأهم من تهمة الخيانة الجماعية.(٤٩) إلا أنه في نفس العام وفيما بدا أنه محاولة لتطبيق سياسة "فرق تسد" ولإضعاف الإثنية الشيشانية، تم اقتطاع إقليمين من القوزاق في منطقة ستافروبول، وأضيفا لجمهورية الشيشان والإنجوش السوفييتية.(٥٠)

بعد مرور عشر سنوات على عودتهم من المنفي، كانت أعلى المناصب التي يمكن أن يطمح إليها الشيشانيون وظيفة مدير مزرعة تعاونية. إلا أنه في عام ١٩٧٣، قامت مظاهرات جماعية في الشيشان تدعم مطالب الإنجوش في أراض منحت للأوسيتيين، ثم ما لبثت هذه المظاهرات أن تحولت للمطالبة بنصيب أكبر من المناصب الرسمية المحلية.(٥١)

وقع حدثان عالميان في عام ١٩٧٩، هما الثورة الإسلامية المسلحة في إيران، والغزو السوفييتي لأفغانستان، والذي قاد إلى حرب دامت تسع سنوات. هذان الحدثان كانا عاملاً حافزا للأمة المسلمة في الاتحاد السوفييتي، وسببًا لخوف المسئولين السوفييت من الآثار المحتملة للإسلام الحركي على الشعوب المسلمة التي يسيطرون عليها، خاصة بعد أن بدأ الصوفيون يبسطون أنشطتهم في القوقاز، وينشرون الكتب الإسلامية، وينظمون الاحتفالات الدينية، وتم تشغيل محاكم الشريعة السرية وفي الثمانينيات، أصبح عدد متبعي جماعات المريدين في شمال القوقاز ستمائة ألف شخص، مثلما كان الحال في عام ١٩١٧.(٥٢)

آليات السفينة قبل مجيء جورباتشوف:

كانت حملات التهجير التي تعرضت لها شعوب القوقاز، وسياسات التفريغ والملأ التي اتبعها ستالين، أشهر هذه الآليات. وقدر عدد الشيشانيين والإنجوش الذين حملوا على القطارات في فبراير

١٩٤٤ بـ (٤٧٨,٤٧٩). وعندما أعلن خروشوف على الملأ ما حدث ذكرت تقارير رسمية أنه تم ترحيل (٤٠٠,٤٧٨) وهو ما يعني أن ٧٨,٠٠٠ آخرين قد ماتوا في الطريق، أو من الجوع والبرد في السهول القازاقية. كما أن هناك آلافا لم تستخدم معهم القطارات. ففي ست قرى جبلية - حيث كان يصعب تحريك السكان منها في منتصف الشتاء - ساقت قوات المخابرات السوفيتية السكان إلى المساجد وحظائر الماشية وقتلتهم جميعًا، كما قتل المرضى في المستشفيات، وبقيت مجموعة صغيرة من العصابات الشيشانية المتمردة في الجبال، تشن الهجمات على القوات الروسية والمستوطنين.(٥٣)

لكن السياسة السوفييتية لم تقتصر على آليات التهجير، إنما اتبعت أيضًا آليات ثقافية، ففي أواخر العشرينيات من القرن العشرين، تحولت اللغات المكتوبة بالعربية إلى الكتابة بالحروف اللاتينية ثم أمر ستالين بعد ذلك أن تكتب بلغة Cyrillic.(٥٤) وفي عام ١٩٣٠، اعترف لداغستان بإحدى عشرة لغة رسمية، وكان من نتيجة ذلك أن قضى عليها، وحلت محلها اللغة الروسية، وكانت السياسة السوفييتية تسعى من وراء ذلك إلى تحقيق غايتين:(٥٥)

الأولى:- تزويد اللغات القومية المتعددة بمصطلحات وكلمات جديدة روسية، بحيث يزداد الأثر الروسي فيها مع الزمن، وتنقطع صلتها بلغتها الأم، ولقد ازداد أثر اللغة الروسية على تلك اللغات القومية، بحيث لا يستطيع المثقف أن يعرف لغته القومية معرفة تامة، إذا لم يكن محيطًا باللغة الروسية.

الثانية:- جعل اللغة الروسية لغة قومية ثانية لجميع المسلمين؛ أملاً في أن تصبح بمرور الوقت اللغة الأولى لجميع شعوب روسيا، خاصة وأن اللغة الروسية تدرس في المدارس الابتدائية والثانوية كلغة أولى أو ثانية، وهي لغة التعليم الوحيدة في غالبية أقسام المدارس العليا.

في الوقت الذي كان يتم فيه الإلزام بتعليم اللغة الروسية، وإغلاق المدارس التي كانت تعلم التركية والإيرانية، واللغات القوقازية، لم يكن مطلوبًا من الروس الذين يعيشون في جمهوريات إسلامية أن يتعلموا اللغات المحلية الخاصة بها.(٥٦)

جاءت فترة الخدمة في القوات المسلحة بعد ذلك؛ لتكون وسيلة سفيتة أخرى. فمنذ الثلاثينيات من القرن العشرين، لا يوجد في الاتحاد السوفييتي وحدة عسكرية قائمة على أساس المنطقة أو القومية، بل يوزع الجنود والضباط على الوحدات النظامية في الجيش، فيغرقون في وسط روسي. وربما مثلت الخدمة العسكرية لبعض الشباب - خاصة الريفيين منهم - أول مرحلة تصلهم مباشرة بالقومية الروسية.(٥٧)

كان ممنوعًا خلال الحقبة السوفييتية ممارسة أي تبليغ ديني من جانب أية جماعة في الاتحاد السوفييتي، بينما تم تشجيع التبليغ الإلحادي، وشكل جزءًا فعليًا من سياسة الدولة، ولهذا تبنى

كلٌ من دستور ستالين الصادر في عام ١٩٣٦ ودستور بريجنيف ١٩٧٧، قانونا يميز بين حرية العبادة الدينية التي كانت مقيدة إلى إعلان المعتقدات وأداء الطقوس، والحرية الفعلية في القيام بدعاية إلحادية.(٥٨) كما سعت السلطات السوفييتية إلى هدم جميع المؤسسات الإسلامية، التي يمكن أن تساهم في المحافظة على الشخصية الإسلامية وثقافتها الخاصة بها، ومن أهم تلك المؤسسات: الأوقاف الإسلامية، والمحاكم الشرعية، والمدارس والمعاهد الإسلامية، حيث تمت مصادرة جميع الأراضي المملوكة للأوقاف، على اعتبار أنها قوة مادية في أيدي رجال الدين.(٥٩) وعلى الرغم من تدمير ما يزيد على (٣٠٠)ألف مسجد، وإغلاق ما يزيد على (١٤) ألف مدرسة إسلامية، وخسارة حوالي (٤٥) ألف رجل دين إسلامي، فإن الثقافة الإسلامية التقليدية كانت قادرة على البقاء في ظل الحكم السوفييتي؛ وهو ما يرجع لوجود ثوابت في الإسلام، وأن ممارسة شعائره -بخلاف المسيحية- لا تحتاج لمؤسسة دينية رسمية.(٦٠)

لم تكتف السلطات السوفييتية بما سبق، بل تدخلت لمنع المسلمين من إقامة شعائر دينهم، حيث منعت فرضين من فروض الإسلام الخمسة، وهما الحج إلى مكة المكرمة، حتى لا يتصل المسلمون السوفييت بإخوانهم خارج البلاد، وفرض أداء الزكاة، حتى لا يتحول لقوة مالية في أيدي رجال الدين. كما هاجمت الفرض الرابع وهو صيام رمضان على اعتبار أنه معطل للإنتاج.(٦١) ولكن في ظل سعي خروشوف لاكتساب الحلفاء والانفتاح على العالم، لجأ للاستعانة بالحجاج السوفييت كوسيلة دعائية. وكانت الدعاية التي قام بها الحجاج السوفييت في العالم العربي ذات طبيعة ثلاثية الأبعاد. في المقام الأول - كان الحجاج السوفييت يصرحون في الدول المسلمة بأن هناك حرية عقيدة كاملة في الاتحاد السوفييتي، وهو التأكيد الذي كان يلاقي ارتيابًا وشكًا من جانب المسلمين غير السوفييت. **المهمة الثانية** - كانت هي القول لمسلمي الدول الأخرى إن إخوانهم في الاتحاد السوفييتي، يلقون الرعاية والاهتمام ماديًا وثقافيًا. ثالثًا وأخيرًا - استخدم الحجاج كوسيلة لتصوير الاتحاد السوفييتي كحصن للسلام ، وتحفيز المسلمين عبر أنحاء العالم على الانضمام إلى حملة السلام، التي يدعو لها الاتحاد السوفييتي.(٦٢) بعد الحرب العالمية الثانية، ومع الزيادة الهائلة في القوة المادية السوفييتية، ما أبدته دول الشرق الأوسط من قلق وحذر واضحين تجاه الإصرار الغربي على الدفاع العسكري، كل ذلك دفع الحكومة السوفييتية لتغيير تكتيكاتها، وفي الوقت نفسه لإعطاء مزيد من الاهتمام لدراسة الشئون الشرقية. وفي مايو ١٩٥٥، ظهرت مقالة في جريدة الحزب الشيوعي، جعلت من الواضح أن الاتحاد السوفييتي قد عقد النية على بدء برنامج للبحث والنشر عن الشئون الشرقية والأفريقية.(٦٣)

رغم تمتع القادة السوفييت المسلمين بمكانة ضئيلة في الاتحاد السوفييتي، إلا أن النظام السوفييتي استخدمهم كآلية دعائية في العديد من القضايا الدولية، من خلال تصريحاتهم التي اشتملت في الغالب على تعبيرات قوية تشبه خصائص الكتابات الجدلية الشيوعية حول الشئون الدولية، فتحدثوا عن

الجرائم الوحشية للعسكرية الأمريكية، وأن الأمريكيين همجيون، يرتكبون جرائم ضد الإنسانية، وخاصة في الحرب الكورية. كما اتهموا القوى الغربية بانتهاك المعاهدات الدولية تحت ضغوط الطغاة الأمريكيين. كما احتجت تصريحات المسلمين السوفييت على الناتو، وحلف بغداد ومعاهدة سان فرانسيسكو مع اليابان، ودعمت كل مبادرة لمجلس السلام العالمي وكل توصياته ومؤتمراته. وفي عام ١٩٥٦، أدانوا العدوان الثلاثي على السويس، وفي ١٩٥٨، استنكروا اضطهاد الجزائريين، وطالبوا بمنحهم الاستقلال. وكانت التصريحات غالباً ما تحوى اقتباسات قرآنية وأدعية لله أن يعاقب أعداء الاتحاد السوفييتي، ويخرج قوى الظلام -بريطانيا والولايات المتحدة- من الأراضي العربية.(٦٤)

لفترة طويلة، كان المتوقع من القادة المسلمين في الاتحاد السوفييتي مجرد تصريحات لفظية، ولكن مع تنامي العلاقات السوفييتية بالدول المسلمة، تطلب الأمر مزيدًا من الخدمات من جانب المفتين السوفييت. لقد كان عليهم أن يلعبوا دورًا في الترحيب بالضيوف الأجانب من الدول المسلمة، وكان يتم إرسالهم في جولات دعائية بالخارج - في زي الحج عادة -، بل إن إمام مسجد موسكو كان يدعى لبعض المهام الديپلوماسية في حالة وجود وفود مسلمة. وكان مسموحًا لهم بإرسال منح مالية للمسلمين في الدول الأجنبية إذا ما كان ذلك سيعطى انطباعًا جيدًا مثلما كان الحال مع ضحايا العدوان الثلاثي على مصر، ومتضرري الفيضانات في پاكستان. وأضحى لقاء كبير مفتيي آسيا الوسطى وقازاقستان أمرًا روتينيًا لكل رجل دولة مسلم يذهب إلى طشقند، مثل الرئيس الإندونيسي السابق سوكارنو، الذي كان هناك في عام ١٩٥٦، والرئيس جمال عبد الناصر الذي زارها في مايو ١٩٥٨.(٦٥)

٣- شمال القوقاز في عهد جورباتشوف:

عندما وصل ميخائيل جورباتشوف لقيادة الحزب الشيوعي في عام ١٩٨٥، ورث دولة فاقمت فيها تأثيرات خارجية - مثل تولى الخميني السلطة في إيران وحركة المجاهدين الأفغان - من صعود حركة الإسلام السياسي في الداخل. وفي ظل غياب مستشار مسلم في مكتبه السياسي، وعدم وجود خبرة شخصية في التعامل مع إقليم مسلم، استمر جورباتشوف في سياسة تقييد النشاط الإسلامي، لمجموعة صغيرة من المؤسسات المصرح لها بالعمل رسميًا، واستخدام صحافة الحزب؛ لتهاجم بعنف البيانات الإسلامية.(٦٦)

مع مجيء جورباتشوف للسلطة، أصبح للشيشانيين مكان في معظم القطاعات. ولكن لم يكن انتصار الشيشان مطلقًا، فلم يحدث إلا في عام ١٩٨٩، أن أصبح شيشاني - دوكو زافجاييف - السكرتير الأول للحزب الشيوعي الجمهوري. الأكثر من هذا، أنه تم تقييد التسهيلات التي منحت

للشيشانيين، للتعبير الرسمي والقانوني عن ثقافتهم المحلية.(٦٧)

في نوفمبر ١٩٨٦، وجه جورباتشوف خطاب عمل لموظفي الحزب الشيوعي، دعا فيه إلى كفاح حازم وغير مشروط ضد البيانات الدينية، ودعم الدعاية الإلحادية، كما انتقد أيضًا أعضاء الحزب المحليين، الذين شاركوا في طقوس دينية تنادي في رأيه بآراء لا نفع لها. ألقى الخطاب في طشقند، وهو ما تم تفسيره كهجوم على الإسلام.(٦٨) وفي نفس العام، صدر قرار سرى من المكتب السياسي للحزب الشيوعي، ينص على اعتبار أن الإسلام كان معوقًا للتنمية السياسية والاقتصادية السوفييتية. وبحلول عام ١٩٨٨، كان المسلمون الذين يدعون للإسلام قد طردوا من الحزب الشيوعي، ومنظمة الشباب الشيوعي، كما احتجز أكثر من (٣٠) منشقاً مسلماً في الحبس الاحتياطي، واستمرت صحافة المصارحة التي دعا إليها جورباتشوف في إدانة محطات الإذاعة الإسلامية، التي تبثها إيران ومناطق أخرى في الشرق الأوسط.(٦٩) هذا، وقد أثار طلب إنشاء محطة للطاقة البيوكيميائية في مدينة جوديرميس الشيشانية معارضة شعبية واسعة. وفي صيف العام ذاته، تشكلت الجبهة الشعبية الشيشانية الإنجوشية، والتي سرعان ما تحولت من الشعارات البيئية إلى السياسية.(٧٠)

بدأت تنتظم جماعات الحركة الوطنية، وفي ٢٣ نوفمبر ١٩٩٠، تم إنشاء المجلس القومي للشيشان.(٧١) ومرر المجلس قرارًا يدعو لسيادة جمهورية الشيشان والإنجوش، وانتخب جوهر دوداييف رئيسًا للجنته التنفيذية. وفي ٢٧ نوفمبر تبنى مجلس السوفييت الأعلى لجمهورية الشيشان والإنجوش إعلاناً بسيادة الجمهورية كدولة. وعندما انعقد المجلس القومي للشيشان في ٨ ـ ٩ يونيو ١٩٩١ أعلن دوداييف أن الاتحاد السوفييتي وآلياته للقمع الاستعماري ـ الحزب الشيوعي، المخابرات، وزارة الداخلية ـ قد سلبت من الأمة الشيشانية ديانتها، لغتها، تعليمها، علمها، ثقافتها، مواردها الطبيعية، أيديولوجيتها، أعلامها، كوادرها القيادية، حقها في الحرية والحياة. وأنهى المجلس اجتماعه بالدعوة إلى انتخابات برلمانية ورئاسية مبكرة؛ لتبنى دستور جديد وقانون مواطنة، وعمل استفتاء عن وضع الجمهورية، ووضع المجلس شروطًا مسبقة لعقد معاهدة مع الاتحاد السوفييتي أو روسيا، وهي: الاعتراف غير المشروط بحق الأمة الشيشانية في تقرير مصيرها، التعويض عن الجرائم التي ارتكبت ضدها، محاكمة المذنبين، إنشاء حكومة قائمة على المبادئ الديموقراطية.(٧٢)

ثالثاً: شمال القوقاز بعد تفكك الاتحاد السوفييتي:

إذا كان تاريخ شمال القوقاز خلال الحقبتين القيصرية والسوفيتية قد تمحور حول المقاومة الشيشانية لمحاولات الهيمنة الروسية، فإن حقبة ما بعد السوفييتية شهدت بروزًا للنقاط الساخنة وبؤر التوتر في شمال القوقاز، وحظيت الشيشان أيضًا بالنصيب الأكبر من الاشتعال، والحظ الأوفر من الذيوع والانتشار، وتلاها الصراع ما بين إنجوشيا وأوسيتيا الشمالية، والأوضاع في القرتشاي

والشركس.

١- مطالب الاستقلال الشيشانية في التسعينيات:

أجريت انتخابات برلمانية ورئاسية في الشيشان في ٢٧ أكتوبر ١٩٩١، وشارك فيها ٧٢% من السكان، وحصل فيها دوداييف على ٩٠% من الأصوات.(٧٣) لم تكن طموحات دوداييف قاصرة على مجرد الاستقلال الكامل للشيشان، وإنما أيضًا لتكوين فيدرالية قوقازية. وفي أكتوبر ١٩٩٢، عقد في جروزني مؤتمر لكونفيدرالية شعوب الجبل القوقازية، بقيادة موسى شانيبوف - محاضر جامعي سابق - ألقيت فيه خطابات مناهضة لروسيا، وحث دوداييف الجميع على مقاومة تواجد القوات الاتحادية الروسية في أراضيهم. وعلى الرغم من ذلك تجنبت الغالبية موقفه الصريح من الاستقلال.(٧٤)

وشهد عام ١٩٩٣ تزايد نشاط المعارضة ضد دوداييف، وقد تمركزت هذه المعارضة حول اثنين من القادة، "خوزا سليمانوف" "ورسلان لاباظانوف"، والأخير كان معاونا سابقا لدوداييف، وكل منهما دعمته مجموعة من القوات، وطالبوا بإجراء استفتاء في ٥ يونيو ١٩٩٣ حول دخول الشيشان في الاتحاد الروسي وبقاء دوداييف كرئيس، وفي ٣ يونيو قامت قوات الحرس الوطني التابعة لدوداييف، بحملة تطهير للمباني الحكومية من الميليشيات العسكرية المعارضة. وفي ديسمبر ١٩٩٣، شكل عمر أفتورخانوف - شيشاني عمل وزيرًا للبترول في الحقبة السوفيتية - المجلس الشيشاني المؤقت والذي ضم أعضاء في الحكومة ممن أزاحهم دوداييف. وطلب من يلتسين الاعتراف بالمجلس كحكومة رسمية للشيشان.(٧٥)

وخلال عام ١٩٩٤ تزايدت حدة المواجهات بين القوات التابعة لدوداييف وقوات المعارضة المدعومة من روسيا، والتي انضم إليها رسلان حسبولاتوف رئيس البرلمان الروسي السابق، الشيشاني الأصل الذي ترك موسكو وعاد لموطنه الأصلي مطالبًا بإسقاط دوداييف.(٧٦) وبدأت الحرب الروسية الشيشانية الأولى رسميا في ديسمبر ١٩٩٤، بعد قرار مجلس الأمن الروسي بتكليف الحكومة الروسية طبقا للمادة ١١٤ من الدستور، باستخدام كل الوسائل المتاحة لتأكيد أمن الدولة وحكم القانون والدفاع عن النظام العام، ونزع سلاح التشكيلات غير القانونية.(٧٧)

ومع بداية الحرب الشيشانية الأولى، فإن كونفيدرالية الشعوب القوقازية - الجهد الوحدوي الذي كان باقيًاعلى الساحة السياسية والوحيد الذي اعتبر تحالفا عسكريا - لم يكن قوة يعتد بها من قبل الروس، وذلك للأسباب التالية:(٧٨)

١- لم تستطع الكونفيدرالية تسوية الصراعات بين أعضائها، خاصة بين الإنجوش والأوسيتيين،

كما لم تنجح في أن تبنى تحالفا ملموسًا مع غير القوقازيين خاصة القوزاق، وهي صراعات يصعب إدارتها، خاصة لأن موسكو لها يد فيها.

٢- لم تستطع الكونفيدرالية التغلب على الاهتمامات الضيقة للأحزاب السياسية في جمهوريات الكونفيدرالية، كما أنه لم يكن هناك في ظل الحكم الشيوعي تاريخ للتكامل الإقليمي؛ ولهذا فإن الأفراد في الجمهوريات لم تكن لديهم خبرة مع عملية التكامل.

٣- لم يكن قادة حركة الوحدة القوقازية أصحاب خبرة في السياسة، فمعظمهم كانوا مفكرين، ومؤرخين، وشعراء، وكتابًا، ولم يكن هناك قائد واحد متفق عليه من جانب كل الجماعات العرقية، ولم يظهر قائد يستطيع أن يوحد شمال القوقاز كما فعل الشيخ شامل.

٤- القوة التدميرية، التي كانت روسيا على استعداد لاستخدامها ضد الشيشان، أرهبت جيران الشيشان من التفكير في معارضة القوة الروسية. هؤلاء القوقازيون الذين كان من المحتمل أن يساعدوا الشيشان، وجدوا أنه لا يوجد سبب قوى لذلك الجهد الذي سيدمرهم، خاصة وأنهم لن يلاقوا دعمًا دوليًا. فقد علموا أنهم ليتحدوا، كما فعلوا في الحروب القوقازية السابقة فهم بحاجة إلى مساعدة خارجية مماثلة لتلك التي كانت آنذاك.

لم تنته الحرب الشيشانية الأولى بنتيجة حاسمة، سواء بالنسبة للروس أو الشيشانيين وفي ٢٣ نوفمبر ١٩٩٦، وقع الطرفان اتفاق سلام تمت بمقتضاه الانتخابات الرئاسية الشيشانية في يناير ١٩٩٧، والتي فاز فيها أصلان مسخادوف، والذي وقع مع يلتسين معاهدة سلام في مايو ١٩٩٧، إلا أنه في سبتمبر ١٩٩٩ عادت روسيا لتشن حربًا أخرى على الشيشان.[٧٩]

٢- الصراع بين إنجوشيا وأوسيتيا الشمالية:

عندما تم تهجير الشيشانيين والإنجوش عام ١٩٤٤، قامت السلطات السوفيتية بنقل إقليم بريجوردونيه ذي الأغلبية الإنجوشية إلى جمهورية أوسيتيا الشمالية، ولم يتم إرجاعه لجمهورية الشيشان والإنجوش بعد إعادة تكوينها في عام ١٩٥٧.[٨٠] وفي عام ١٩٧٣، شهدت جمهورية الشيشان والإنجوش مظاهرات جماهيرية، تطالب بإعادة الإقليم، ولكن لم تستجب السلطات السوفيتية لهذه المطالب.[٨١]

في ٢٦ أبريل ١٩٩١، مرر السوفيت الأعلى لجمهورية روسيا الاتحادية قانونًا برد الاعتبار للشعوب المضطهدة، حيث وعد في مادته السادسة بإعادة حدود أقاليمهم القومية التي كانت قائمة قبل أن تغيرها قوى غير دستورية. ومن هنا، اعتقد قادة الإنجوش أن مطالبهم في إقليم بريجوردونيه يمكن تحقيقها، بشكل أفضل، إذا ما بقوا داخل الاتحاد الروسي. وبالفعل مرر مجلس نواب الإنجوش قرارًا يدعو لتكوين جمهورية إنجوشية ذاتية الحكم داخل الاتحاد الروسي، وفي الفترة ٣٠ نوفمبر -

١ ديسمبر ١٩٩١، أجرى استفتاء في ثلاث مناطق ذات أغلبية إنجوشية وأيدت الانفصال عن الشيشان. وفي ٤ يونيو ١٩٩٢، تبنى السوفيت الأعلى للاتحاد الروسي قانونا بإنشاء جمهورية إنجوشيا في الاتحاد الروسي. لكن هذا القانون فشل في تعديل حدود الجمهورية، ولجأ بدلاً من ذلك للمادة الخامسة، التي تقول بأن مفوضية الحكومة الاتحادية الروسية يجب أن تتشاور مع كل الأطراف المعنية، وتقترح حلاً لقضية الحدود بحلول ٣١ ديسمبر ١٩٩٣.[٨٢]

وقاد الفشل في حل قضية بريجوردونيه إلى القتال بين الأوسيتيين والإنجوش، في أكتوبر ١٩٩٢، وتم طرد (٣٥) ألف إنجوشى من أوسيتيا. وقام الاتحاد الروسي بفرض حالة الطوارئ في الجمهوريتين، خلال الفترة (١٩٩٢ ـ ١٩٩٥). وفي عام ١٩٩٤، وقعت مصادمات عنيفة؛ نتيجة تصدى عدد من الإنجوش لمرور قافلة مدرعات روسية كانت متوجهة إلى الشيشان.[٨٣]

٣ـ الأوضاع في القرتشاى والشركس:

تضم جمهورية القرتشاى والشركس بين سكانها العديد من القوميات، مثل القرتشيين (٣٠%)، والشركس(١٠%)، والأباظيين(٦.٦%)، والنوغانيين(٣%)، بينما يشكل الروس حوالي(٤٠%).[٨٤]

كانت الأوضاع في الجمهورية هادئة ظاهريًا تحتَ رئاسة فلاديمير حبييف، على الرغم من أنه لم يكن منتخبًا، إلى أن جرت الانتخابات الرئاسية الأولى في تاريخ الجمهورية في ١٦ مايو ١٩٩٩، وسجل فيها الجنرال فلاديمير سيميونوف (قرتشى) فوزًا ساحقا على المرشح الآخر ستانيسلاف ديريف (شركسي)، إلا أن أنصار ديريف احتجوا على نتيجة الانتخابات ونظموا مظاهرات استمرت أياماً متواصلة حتى نظرت محكمة الجمهورية في النتائج وأقرت شرعيتها. إلا أن المحكمة العليا في موسكو لم تصادق على القرار، وقضت بإعادة الدعوى إلى المحكمة المحلية للنظر فيها مجددًا، وعلى هذا الأساس أصدر يلتسين مرسومًا بوقف صلاحيات الرئيس المنتخب وتعيين فالنتين فلاسوف رئيسًا بالوكالة؛ فقامت مظاهرات جماهيرية من الجانب الآخر هذه المرة تنادى بوقف التطاول على الحق الانتخابي، والاعتراف بشرعية سيميونوف.[٨٥] وفي أثناء اندلاع القتال في الشيشان، أعلن نائب وزير الداخلية الروسي أن الشركس أعلنوا استقلالهم الذاتي من جانب واحد، مؤكدين أنهم سينسحبون من مؤسسات الجمهورية، ورغم أن زعيم الأقلية الشركسية ديريف نفَى ذلك، إلا أنه هدد به ما لم يتم إلغاء نتائج الانتخابات الرئاسية. وعلى صعيد آخر، يقول البعض بوجود قوى خارجية يهمها استقلال الشركس مثل تركيا والأردن.[٨٦] ويزيد من حدة المشكلة، أن هناك من الدلائل ما يشير إلى انخراط بعض القوميات الأخرى في داغستان في هذا النزاع، حيث يؤيد الأفار الشركس، في حين يساند الكوميوك القرتشيين.[٨٧]

***

خاتمة

إذا كان شمال القوقاز قد شهد خلال القرن العشرين تعاقبًا للحكم الروسي القيصري، ثم الحكم السوفييتي، ثم الاتحاد الروسي، إلا أن تعامل حكام كل حقبة مع شعوب المنطقة، رغم تعدد المبررات، وتنوع الآليات، والتكتيكات ما بين التشدد، أو بعض التسامح، إلا أن المحصلة جاءت في النهاية تعبيرًا عن هدف واحد، هو محاولة إخضاع هذه الشعوب.

المشكلة التي واجهت القادة السوفييت بعد أن ورثوا الإمبراطورية القيصرية كانت كبيرة ومتعددة الأبعاد، كالتالي:[٨٨]

أولاً:- مفهوم الإمبراطورية يتناقض كلية مع النظرية الشيوعية، لكن الإمبراطورية القيصرية احتوت على موارد طبيعية هامة وضرورية لاستمرار الدولة الروسية.

ثانيًا:- التبرؤ من الإمبراطورية - طبقا للاعتقاد الروسي - جعل آسيا الوسطى وما وراء القوقاز مفتوحتين أمام الهجوم من بريطانيا؛ مما عرض الأمن الروسي للخطر.

ثالثًا:- كان في آسيا الوسطى ومنطقة السهل القازاقي وحدهما ما يزيد على مليوني مستوطن روسي، والذين - سواء أيدوا الثورة أو لم يؤيدوها - يعتبرون هذه المنطقة جزءًا لا يتجزأ من روسيا، ولا يمكن بسهولة تركها لسيطرة السكان المحليين.

حينما طلب لينين وستالين من مسلمي روسيا ومسلمي الشرق دعم الثورة البلشفية، فقد كانا يفكران فيهم كشعوب مستعمرة ومضطهدة وليس كمعتنقين لدين الإسلام. ولكن الإسلام لم يكن فقط ديانة وإنما أيضًا هو إطار قانوني ونمط حياة وشبكة متكاملة من المؤسسات. وفي مواجهة هذه الأوجه المتعددة للإسلام كان النظام السوفيتي عاجزًا عن التعامل معه بنفس السرعة الهائلة التي اعتاد عليها في حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية. ولمرة واحدة، اختار اقترابًا بطيئًا وتدريجيًا. انطبق ذلك بشكل خاص، على الطريقة التي انتزع بها النظام من الشعوب المسلمة أصولها الثلاثة المؤسسية، والدينية في الوقت نفسه، الأول منها - هي الأوقاف والتي كانت توفر وسائل الصيانة والإنفاق على المساجد والمدارس الدينية، والثانية - مدارس تحفيظ وتعليم القرآن، والثالثة - المحاكم الشرعية.[٨٩]

أما عن أثر البعد العرقي في التعامل مع شعوب شمال القوقاز، فعلى المستوى الثقافي اعتبر الروس أنفسهم أسمى من الشعوب المسلمة في آسيا الوسطى والقوقاز، خاصة فيما يتعلق بأمور الدين، وكانوا يخافون الإسلام كقوة خفية، يمكنها إزاحة سيطرتهم عن المناطق التي بها عرقيات خاضعة لهم.[٩٠] ورغم أن القادة السوفييت كانوا دائمي الإدانة لما وصفوه بالسياسة القيصرية للروسنة، إلا أن السياسة التي اتبعوها انطوت على درجة أعلى بكثير من الروسنة المحققة قبل

الثورة، رغم اختلاف الهدف الأساسي. وكان الهدف المعلن هو ثقافة قومية من حيث الشكل، اشتراكية من حيث المضمون. وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت القوة الدافعة للثورة الروسية التأكيد على السمو الثقافي والعقلي للروس على الشعوب الأخرى داخل الاتحاد السوفيتي.(٩١) وبلغت هذه الروسنة ذروتها في عهد ستالين، الذي رغم كونه جورجيًا وليس روسيًا، إلا أنه كان يعتقد أن تفضيل هذه القومية باعتبارها تشكل الموجة القومية الرئيسة الأكثر عددًا - سوف يكفل تطويع القوميات المختلفة، وتحقيق الاندماج فيما بينها.(٩٢)

ولكن هناك اختلافا في الرأي حول مضمون سياسات السفيتة، فغالبية مسلمي الاتحاد السوفيتي يصرون على أن العملية كانت إحدى حلقات الروسنة، في حين يرى بعض الروس أنها لم تكن ثقافة روسية أصيلة، على اعتبار أن المسيحية - خاصة الأرثوذكسية- جزء لا يتجزأ من الثقافة الروسية.(٩٣)

وعلى الرغم من انهيار الاتحاد السوفيتي، واندلاع الحرب مرتين في الشيشان، لم ينجح شمال القوقاز في تكوين تحالف يتصدى للروس، خاصة بعد أن نجحت روسيا في زرع بذور الشقاق بين قوميات المنطقة، وأصرت على بقاء الحدود كما هي، وهى الحدود التي رسمت إبان الحقبة السوفيتية، بشكل يضمن وجود الخلافات بين كل جمهورية وجاراتها.

الهوامش

1- Helen Krag & Lars Funch, "The North Caucasus: Minorities at a Crossroads", Report of Minority Rights Group International, (May 1994), http://www.ozemail.com.au/? Karachay/ncauc.html, pp. 1 – 2

٢- د. محيى الدين الخطيب، المسألة الشيشانية: دراسة في حق تقرير المصير واحتمالات التسوية، سلسلة أوراق آسيوية، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، (العدد ٣١، أبريل ٢٠٠٠)، ص ٣ .

٣- د. طه عبد العليم، "مصير الاتحاد الروسي بعد حرب الشيشان"، في د. محمد السيد سليم (محرر)، المشكلة الشيشانية: أصولها وآفاقها، سلسلة أوراق آسيوية، (العدد ١، أبريل ١٩٩٥)، ص ٤٠ ـ ٤١.

4- Helen Krag .., op. Cit., p. 1

5- Paula Garb, "Ethnicity, Alliance Building, and the Limited Spread of Conflict in the Caucasus", in David A. L. Lake & Donald Rothchild (eds.), The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation, (New Jersey: Princeton University Press, 1988), p. 190

6- Anatol Lieven, Chechnya: Tombstone of Russian Power, (New Haven & London: Yale University Press, 1988), p. 314

٧- مصطفي دسوقي كسبه، الشيشان: بين المحنة وواجب المسلمين، (القاهرة: مطابع الأزهر، ١٩٩٥)، ص٩٦.

8- Anatol Lieven, op. cit., p. 315

9- David Damrel, "The Religious Roots of Conflict: Russia and Chechnya", Religious Studies News, (Vol. 10, No. 3, Sep. 1995), http://wwwe/? afifi/articles, p. 2

10- Anatol Lieven, op. cit., p. 316

11- David Damrel, op. cit., p.

12- Anatol Lieven, op. cit.,. 317

13- Donna E. Arzt, "Historical Heritage or Ethno National Threat? Proselytizing and The Muslim Umma of Russia", (27/02/2000),

http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/win98/arzt.html, p.5

١٤- مصطفي دسوقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٠.

15- Chechen-Ingush Delegation to Ordzhonikidze, Chechen Republic Online,

(06/05/2001), http://www.amina.com, p. 5

16- Geoffrey Wheeler, Racial Problems in Soviet Muslim Asia, (London: Oxford University Press, Second Edition, 1962), p. 18

١٧- مصطفي دسوقي كسبه، مرجع سابق، ص ٩٧.

18- Helen Krag .., op. cit., p. 5

١٩- مصطفي دسوقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١.

٢٠- شانتال لمربيه كلجكى، ألكسندر بينفسن، المسلمون في الاتحاد السوفيتي، ترجمة: إحسان حقي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧)، ص ٣١٧، ص ٣١٩.

نقلا عن:

د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، تأثير الثقافة السوفيتية على الأقلية المسلمة بالاتحاد السوفييتي، في الأقليات المسلمة في العالم: ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ٦٥.

21- Walter Kolarz, Religion in the Soviet Union, (London: Macmillan, New York: St Martin's Press, Second Edition, 1962). p. 407

22- Helen Krag .., op. cit., pp. 5 – 6

23- Anatol Lieven, op. cit., p. 317

24- Helen Krag .., op. cit., p. 6

٢٥- د. محيي الدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٤.

26- Helen Krag .., op. cit., p. 6

27- Walter Kolarz, op. cit., pp. 406 – 407

28- Geoffrey Wheeler, op. cit., p. 18

29- Anatol Lieven, op. cit., p. 317

30- Ibid, pp. 317 – 318

31- Helen Krag .., op. cit., p. 6

٣٢- مصطفي دسوقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٢.

33- Helen Krag .., op. cit., p. 6

34- Anatol Lieven, op. cit., p. 318

35- Helen Krag .., op. cit., p. 7

36- Anatol Lieven, op. cit., p. 318

37- Chechen-Ingush Delegation .., op. cit., pp. 2 – 3

38- Anatol Lieven, op. cit., p. 318

39- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6

40- Chechen-Ingush Delegation .., op. cit., p. 3

41- Anatol Lieven, op. cit., p. 318

42- 1940-Israilov's Insurrection, Chechen Republic Online, (06/05/2001), http://www.amina.com, p. 1

43- Ibid, p. 2

٤٤- مصطفي دسوقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

45- Chechen-Ingush Delegation .., op. Cit., pp. 5 – 6

46- Anatol Lieven, op. cit., p. 319

47- Ibid.

48- Donna E. Arzt, op. cit., p. 4

49- Ibid, p. 7

50- Anatol Lieven, op. cit., p. 322

51- Ibid.

52- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6

53- Anatol Lieven, op. cit., p. 319

54- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6

٥٥- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٦.

56- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6

٥٧- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٧.

58- Donna E. Arzt, op. cit., p. 2

٥٩- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٧.

60- Donna E. Arzt, op. cit., p. 7

٦١- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٨.

62- Walter Kolarz, op. cit., p. 431

63- Geoffrey Wheeler. op. cit., pp. 57 – 58

64- Walter Kolarz, op. cit., pp. 429 – 430

65- Ibid, p. 430

66- Donna E. Arzt, op. cit., p. 7

67- Anatol Lieven, op. cit., p. 332

68- Donna E. Arzt, op. cit., p. 7

69- Ibid, pp. 7 – 8

70- Perestroika and the Breakup of Soviet Empire, ASE Chechnya Brief, (06/05/2001), http://www.wdn.com/asf, p. 1

٧١- د. محيى الدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٥.

72- Perestroika and the Breakup .., op. cit., pp. 1 – 2

٧٣- د. محيىالدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٦.

74- Edgar O'Ballance, Wars in the Caucasus: 1990 – 1995, (New York: New York University Press, 1997), p. 171

75- Ibid, pp. 173 – 174

٧٦- د. نيفين عبد الخالق، "المسلمون في الشيشان"، تقرير الأمة في عام، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، (١٩٩٥)، ص ١١٧.

٧٧- د. محيىالدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٦.

78- Paula Garb, op. cit., pp. 194 – 195

٧٩- لمزيد من التفاصيل عن الحرب الشيشانية الثانية، انظر:

- أحمد عبد الحافظ، "مسلمو شمال القوقاز بين دوافع الاستقلال وعوائقه: من الحرب الشيشانية الأولى إلى الحرب الشيشانية"، حولية أمتي في العالم ١٩٩٩، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، (العدد ٢، ٢٠٠٠)، ص ٥٧٩ - ٦٠٣

80- Perestroika and the Breakup .., op. Cit., p. 2

81- Anatol Lieven, op. cit., p. 322

82- Perestroika and the Breakup .., op. cit., p. 2

٨٣- الشرق الأوسط، (١٩٩٩/٩/٢)، ص ٧.

٨٤- الوسط، (١٩٩٩/٨/١٦)، ص ١٣ - ١٤.

٨٥- المرجع السابق، ص ١٤.

٨٦- الشرق الأوسط، (١٩٩٩/٩/١)، ص ٧.

٨٧- الشرق الأوسط، (١٩٩٩/٨/٧).

88- Geoffrey Wheeler. op. cit., p. 10

89- Walter Kolarz, op. cit., p. 406, p. 412

90- Geoffrey Wheeler, op. cit., p. 8

91- Ibid, p. 33

٩٢- د. خالدة شادي، الصراعات القومية عابرة الحدود، في د. مصطفى علوي (محرر)، الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٤)، ص ٣٥٧.

93- Geoffrey Wheeler. op. cit., p. 33

***

تطور وضع مسلمي البلقان
من تصفية الميراث العثماني إلى ما بعد تصفية ميراث الحرب الباردة

د. محمد م. الأرناءوط

مقدمة:

يعتبر القرن العشرون بالنسبة للمسلمين في البلقان من أصعب الفترات التي مروا بها؛ وذلك بسبب التحديات التي واجهتهم والتصفيات التي تعرضوا لها، والتكيفات التي تفرض نفسها عليهم الآن، فقد أدى ارتباط انتشار الإسلام في البلقان بمد وجزر الدولة العثمانية، وما خلفه من ارتباط فكري وسياسي ونفسي وثقافي، إلى مواجهة المسلمين لتحديات جديدة لم يكونوا مستعدين لها بما في ذلك المحاولات المتواصلة لاستئصالهم من المنطقة، وفي هذا الإطار يمكن القول إن المسلمين بقوا بمعجزة حيثما هم الآن، بعدما تعرضوا له من ترويع وتهجير وتطهير عرقي طيلة القرن العشرين ، وهم الآن بعد أن تجاوزا التهديد الوجودي يواجهون التكيف مع الواقع الجديد/ الاستقرار التدريجي للبلقان والاستعداد للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو ما يجعلهم في إطار واحد مع بقية المسلمين في أوربا...

١- من مؤتمر برلين ١٨٧٨م إلى مطلع القرن العشرين:

بعد عدة قرون من وصول الإسلام وانتشاره واستقراره على النحو الذي انتهى إليه في منتصف القرن التاسع عشر (حوالي ٥٠ % من عدد السكان: أغلبية لدى شعبين وأقلية لدى عدة شعوب) (١) جاءت الحرب الروسية - العثمانية في ١٨٧٦-١٨٧٧م والتي أوقعت هزيمة قاسية بالدولة العثمانية، وجعلتها توقع على معاهدة مُذلة في ضواحي استانبول (معاهدة سان ستيفانو) لتكون بمثابة الزلزال الأول الذي زعزع وجود المسلمين هناك؛ فقد أدت هذه الحرب إلى موت مئات الألوف من المسلمين؛ نتيجة للمعارك التي جرت، وللمجازر التي ارتكبت، ووفاة الكثيرين؛ نتيجة للمرض والجوع خلال هجرتهم في ظروف صعبة للغاية (شتاء ١٨٧٧م) من مناطقهم إلى ما بقي للدولة العثمانية من مناطق في البلقان، كما أدت هذه الهجرة بمئات الألوف من المسلمين الذين اضطروا لترك مواطنهم إلى داخل الدولة العثمانية، وهو ما يعني أن وجود المسلمين في البلقان قد تزعزع لأول مرة بهذا الشكل نتيجة لفقدان أكثر من مليون مسلم ما بين قتيل ومُهجّر(٢). وهكذا فرغت عدة مناطق من المسلمين، أو تراجعت فيها نسبة المسلمين إلى الحد الأدنى، كما في جنوب صربيا وبلغاريا والجبل الأسود خلال ١٨٧٧-١٨٧٨م؛ نتيجة لهجرة حوالي مليون مسلم آخر من هذه الدول

التي توسعت واستقلت نتيجة لمؤتمر برلين[٣]

وفي الواقع أن هذا الانكسار / الانحسار العثماني، الذي جاء لمصلحة روسيا القيصرية، قد أخل بقوة بموازين القوى في أوروبا وأدى إلى نشوب أزمة أوروبية حادة لم تحل إلا بانعقاد "مؤتمر برلين" في يونيو / حزيران ١٨٧٨م، ومع أن "مؤتمر برلين" أخذ بالحل الوسط لإرضاء كل الأطراف، فأعاد إلى الدولة العثمانية بعض المناطق (ذات غالبية/أقلية مسلمة) التي تخلت عنها بموجب "معاهدة سان ستيفانو"، واعترف باستقلال صربيا والجبل الأسود بعد ضم مناطق ذات غالبية / أقلية مسلمة لها، إلا أنه كان يمثل أيضا بداية العد التنازلي لوجود المسلمين في بعض البلقان، بعد أن ارتضت الدولة العثمانية بهذا "التدخل الدولي" الجديد.

وهكذا ومع أن قرارات "مؤتمر برلين" قد ألزمت الدول المستقلة / الموسعة (صربيا والجبل الأسود) أن تعترف بحق المهاجرين المسلمين الذين تركوا أراضيهم خلال ١٨٧٧م في العودة إليها، إلا أن هذا الحق بقي على الورق؛ لأن هذه الدول نشأت بمفاهيم قومية ضيقة لم تسمح للمسلمين أن يكونوا فيها[٤]. ولكن القرار الأهم لـ "مؤتمر برلين" كان السماح للنمسا/ المجر بـ "إدارة" البوسنة.

لقد جاء قرار المؤتمر صدمة قوية للمسلمين هناك، الذين لم يصدقوا أن دولتهم (الدولة العثمانية) قد تخلت عنهم، ولم يستسلموا بسهولة إلى هذا الواقع الذي فرض عليهم، وهكذا فقد أقام المسلمون حكومة محلية للدفاع، وقاوموا بضراوة القوات النمساوية/ المجرية حوالي شهرين (٢٩ يوليو / تموز – ٢٠ أكتوبر / تشرين الأول ١٨٧٨). ومع أن الدولة العثمانية رأت في هذه المقاومة الضارية للمسلمين فرصة لتحسين موقفها ونجحت في تسجيل عدة نقاط لصالحها في "معاهدة استانبول" (٢١ أبريل/ نيسان ١٨٧٩م) كالتأكيد على أن "حقيقة الاحتلال لا تمس الحقوق السيادية" للسلطان على البوسنة، والتأكيد على حق المسلمين في الحفاظ على صلاتهم الروحية مع اسطنبول وذكر اسم السلطان / الخليفة في الخطبة ورفع العلم العثماني على الجوامع، إلا أن هذا الوضع الجديد / الاحتلال بقي كالكابوس حتى أن بعض كبار السن فضلوا ألا يخرجوا من بيوتهم على الإطلاق حتى لا يروا "الكفار" في الشوارع[٥].

وطالما أن "الجهاد" لم يفلح في صد جحافل الاحتلال فقد أخذ بعض العلماء يدعون إلى الهجرة؛ لأن البوسنة لم تعد "دار إسلام" بعد الاحتلال النمساوي / المجري لها، ولا شك أن مثل هذه الدعوة، بالإضافة إلى ممارسات سلطة الاحتلال قد أثرت ودفعت بعشرات الألوف من المسلمين إلى الهجرة من البوسنة باتجاه الولايات المجاورة التي بقيت ضمن الدولة العثمانية. وقد استمرت هذه الهجرة حتى أصبحت تثير القلق عند بعض العلماء حول مستقبل الإسلام والمسلمين في البوسنة، ولذلك فقد بادر هؤلاء إلى حض المسلمين على البقاء في أراضيهم / وطنهم؛ لأن استمرار الهجرة أصبح يهدد بتفريغ البوسنة من المسلمين، وهو ما حدث بالفعل في بعض مناطق البوسنة؛ وأدى بالتدريج إلى

تحول المسلمين إلى أقلية في البوسنة بعد أن كانوا أغلبية هناك[٦].

وفي هذه الظروف الصعبة تبلورت لدى المسلمين المصرّين على البقاء في البوسنة حركة مقاومة تطالب بالحكم الذاتي، وبالتحديد؛ الاعتراف للمسلمين هناك بحق الحفاظ على هويتهم الدينية الثقافية والتواصل مع الدولة العثمانية / دولة الخلافة، وقد نمت هذه الحركة بشكل قوي في مطلع القرن العشرين؛ وهو ما أرغم فيينا على الدخول في مفاوضات مع زعماء المسلمين للتوصل إلى اتفاق يحفظ للمسلمين حق التواصل مع الدولة العثمانية / الخلافة، ويحفظ للدولة النمساوية / المجرية الوضع القائم على الأرض[٧] . وحين كان المسلمون ينتظرون الإعلان عن الاتفاق الجديد تعرضوا إلى صدمة جديدة في ٧ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٠٨م حين أعلنت فيينا ضم البوسنة إليها، وهو ما أثار استياءً واسعًا في العالم الإسلامي، وقد تصادف إعلان القرار في رمضان، ولم يصدق المسلمون أنه بهذه السهولة تنقطع صلتهم بالدولة العثمانية ويتحولون إلى "رعية" لدولة مسيحية؛ ولذلك فقد حركت هذه الصدمة الهجرة من جديد التي أصبحت تهدد وجود المسلمين في البوسنة، على الرغم من تدخل علماء من العالم الإسلامي (محمد رشيد رضا وغيره) للحد منها بإصدار فتاوى تحض المسلمين على البقاء في أراضيهم[٨] .

وفي الواقع أن إعلان ضم البوسنة في خريف١٩٠٨م إنما جاء كرد فعل على ما حدث في اسطنبول في صيف ذلك العام / الانقلاب وإعلان الدستور. فقد تشكل انطباع في البلقان / أوروبا بأن الدولة العثمانية يمكن أن تستعيد حيويتها مرة أخرى، وأن تستعيد سيطرتها من جديد على الولايات / الإمارات التابعة لها في البلقان، وهكذا فقد أعلنت إمارة بلغاريا استقلالها عن الدولة العثمانية في سبتمبر أيلول ١٩٠٨، وتبع ذلك الإعلان عن ضم البوسنة في أكتوبر / تشرين الأول ١٩٠٨م . ومع انشغال الدولة العثمانية في القتال ضد الجيش الإيطالي في ليبيا خلال ١٩١١-١٩١٢ أخذت دول البلقان تتواصل وتتقارب بسرعة، بتشجيع من روسيا القيصرية؛ لإعلان حرب مشتركة ضد الدولة العثمانية تنهي وجودها في البلقان[٩] .

٢- من الحرب البلقانية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى:

مع أن توسع الدول البلقانية نتيجة لـ مؤتمر برلين كان في مناطق ذات أغلبية / أقلية مسلمة، إلا أن هذه الدول رأت أن الفرصة قد حانت للتخلص من كل "الميراث العثماني" في البلقان بالمفهوم السياسي والحضاري. ومن هنا فقد ركزت دعواتها ومنشورتها على "تحرير الإخوة الأرثوذكس" على الرغم من أن المسلمين كانوا يشكلون غالبية في الولايات التي بقيت للدولة العثمانية (قوصوة وشقودرة ويانينا ومناشتير وسالونيك وأدرنة).

ونظرا للانهيار السريع للجيش العثماني فقد تصرفت الجيوش البلقانية المنتصرة بروح "صليبية"

في كثير من الحالات؛ حيث ارتكبت الكثير من المجازر الجماعية ضد المسلمين ومارست العنف المفرط لإرغام المسلمين على اعتناق المسيحيه، وخاصة في المناطق التي سيطرت عليها قوات بلغاريا والجبل الأسود[١٠] وفي الحقيقة إن مثل هذه السياسة المشتركة للدول البلقانية المتحالفة (القتل والنهب والتهجير والتنصير القسري) لم تقتصر على شهور الحرب، بل استمرت إلى ما بعد التوصل إلى "معاهدة بوخارست" التي أنهت الحرب البلقانية وتوسعت بموجبها الدول البلقانية في مناطق ذات أغلبية مسلمة.

وكانت الدولة العثمانية بعد انكسار جيوشها قد سارعت إلى طلب الصلح، وقامت بلغاريا في ١٩١٢/١٢/٣م بتوقيع الصلح باسم الدول البلقانية باستثناء اليونان التي بقيت تطالب باستسلام مدينة يانينا؛ وقد أدى هذا الانقلاب في الموقف لصالح صربيا / الجبل الأسود بشكل خاص، حلفاء روسيا القيصرية، إلى انزعاج النمسا / المجر حتى أنها كانت مستعدة (مع دعم ألمانيا) لشن حرب عليهما. ولكن مع تدخل بريطانيا تم في لندن عقد مؤتمر الصلح في ١٩١٢/١٢/١٦م للنظر فيما بقي للدولة العثمانية في البلقان، وبدأ في اليوم التالي (١٩١٢/١٢/١٧) مؤتمر السفراء الذي قرر في اليوم الأول لانعقاده الموافقة على تشكيل كيان ألباني مستقل يفصل ما بين الجبل الأسود واليونان، وهو ما كان يعني خروج القوات الصربية من ألبانيا (كما أصبح يسمى هذا الكيان) التي بقيت حدودها من جهة الشرق (صربيا) مفتوحة للمفاوضات اللاحقة، وفي الحقيقة لقد كانت مسألة الحدود بين صربيا وألبانيا مهمة لكل الأطراف؛ إذ كانت تعني للألبان / المسلمين وجود كيان يضم معظم الألبان المسلمين (بعد أن بقيت الأقلية الباقية ضمن حدود الجبل الأسود واليونان)، وهو ما كان يحظى بدعم النمسا / المجر وألمانيا؛ لأنه كان يحد من توسع / اقتراب صربيا باتجاه البحر الأدرياتيكي، بينما كانت صربيا تحاول الاحتفاظ على الأقل بقوصوة بعد أن أجبرت على الانسحاب من الشاطئ الأدرياتيكي، ونتيجة للتوتر الأوروبي الذي كان يهدد بنشوب حرب جديدة، فقد وافقت القوى الكبرى في أبريل / نيسان على حل وسط أفضى إلى ألبانيا بحدودها الحالية تقريبًا؛ وهو ما كان يعني توزيع الألبان المسلمين مناصفة بين ألبانيا وصربيا[١١].

ومع تجدد الحرب البلقانية في يونيو / حزيران ١٩١٣ انقلبت الأدوار؛ إذ تحالفت صربيا واليونان ضد بلغاريا لتقاسم مقدونيا (التي كانت من حصة بلغاريا حسب الاتفاقيات السرية التي سبقت الحرب البلقانية)، واستغلت رومانيا انشغال بلغاريا بالحرب مع صربيا واليونان؛ لتتوسع في منطقة دوبروجا ذات الغالبية المسلمة، كما أن الدولة العثمانية وجدت في ذلك فرصة لاسترداد بعض ما فقدته في الحرب البلقانية الأولى، وبعد هزيمة بلغاريا في كل الجبهات انعقد مؤتمر الصلح في بوخارست في ١٩١٣/٧/٣٠م الذي تمخض في ١٩١٣/٨/٣٠م عن توقيع "معاهدة بوخارست"، التي استردت فيها الدولة العثمانية بعض ما خسرته وأبقت لها جيبًا في البلقان مع العاصمة القديمة أدرنة، بينما تم تقسم مقدونيا بين بلغاريا وصربيا واليونان [١٢]

وهكذا، ونتيجة للحرب البلقانية توسعت دول البلقان بضم مناطق واسعة ذات غالبية مسلمة، فقد توسعت صربيا بضم ٣٠ ألف كم و٠٠٠ر٢٩٠ر١ نسمة بعد أن ضمت إليها نصف سنجق نوفي بازار ومعظم قوصوة ومعظم مقدونيا، وتوسعت مملكة الجبل الأسود بضم ٧ آلاف كم و ٢٦٠ ألف نسمة بعد أن ضمت إليها نصف سنجق نوفي بازار وجزءًا من قوصوة وجزءًا من ولاية أشقودرة، وتوسعت بلغاريا بضم ٢١ ألف كم و٦٠٠ ألف نسمة بعد أن ضمت إليها جزءًا من مقدونيا وجزءًا من تراقيا، وتوسعت اليونان بضم ٣٠٠ر٥١ كم و٠٠٠ر٦٢٤ر١ نسمة بعد أن ضمت إليها معظم ولاية سالونيك وولاية يانينا وجزءًا من تراقيا . وبعبارة أخرى فقد بلغ مجموع ما ضمته هذه الدول ٠٠٠ر١٠٩ كم و ٠٠٠ر٧٧٤ر٣ مليون نسمة أكثر من نصفهم من المسلمين (١٣) .

ومن الطبيعي ألا يرحب المسلمون الذين كانوا يشكلون غالبية كبيرة في بعض المناطق، بمثل هذا الواقع الذي فرض عليهم سواء بواسطة "مؤتمر السفراء" أو بواسطة "معاهدة بوخارست"، وهكذا فقد اندلعت مقاومة مسلحة في بعض المناطق، وخاصة في قوصوة ومقدونيا، ضد السلطة الجديدة التي ارتكبت الكثير من المجازر الجماعية وروعت السكان المسلمين هناك لدفعهم إلى الهجرة؛ لأنها كانت تريد "تحرير" الأرض وليس البشر الذين وجدتهم على هذه الأرض، وقد بدأت الانتفاضة في ٢١ أيلول/سبتمبر ١٩١٣م في المثلث الذي يربط مقدونيا وقوصوة وألبانيا، وأحرزت نجاحًا سريعًا حيث تمكنت من تحرير عدة مدن (ديبرا، وأوهريد، وغوستفار)؛ وهو ما اضطر صربيا إلى إعلان النفير الجزئي وإرسال المزيد من القوات للسيطرة على المنطقة، حيث ارتكبت مجازر جديدة دفعت بقسم آخر من السكان إلى الهجرة إلى ألبانيا المجاورة (١٤) .

وفيما يتعلق بألبانيا، التي أصبحت الدولة الوحيدة في البلقان بغالبية مسلمة، فقد شهدت البلاد ردة فعل / حركة مسلحة ضد الانفكاك القسري عن الميراث العثماني، وكان مؤتمر السفراء في لندن قد عين "اللجنة المراقبة الدولية" KNK للإشراف على ترسيم حدود ألبانيا وتنظيم السلطة الجديدة فيها، كما اتفقت القوى الكبرى المشاركة في هذا المؤتمر على تعيين النبيل الألماني فيلهلم ف. فيد W. Wied أميرًا على ألبانيا . وفي هذا الإطار أعلنت الحكومة الجديدة في ١٩١٣/١١/٢٢م" القانون المؤقت للإدارة المدنية "الذي نص على فصل الحقوق المدنية عن الشريعة الإسلامية وفصل الهيئة الإسلامية في ألبانيا عن ارتباطها بشيخ الإسلام في استانبول ، وقد ساهم هذا الفصل الفوقي، المرتبط الآن بوجود حاكم أجنبي أو "كافر" برأي المحافظين، إلى اتساع دائرة التأييد للحركة المسلحة التي تمركزت في ألبانيا الوسطى، والتي أعلنت برنامجها السياسي بعد انتصارها العسكري في ١٩١٤/٦/٣م الذي تمثل في أربعة أمور: إبعاد الأمير "فيد" عن ألبانيا، وتعيين أمير مسلم من طرف السلطان العثماني، وتبنى الأبجدية العربية للغة الألبانية وتنصيب المفتي الأكبر في ألبانيا من طرف شيخ الإسلام(١٥) . وبعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، وانسحاب الأمير "فيد" من ألبانيا،

تمكنت هذه الحركة المسلحة بزعامة موسى كاظمي مفتي تيرانا من أن تسيطر أخيرًا على العاصمة دورس[١٦]، ولكن هذا الانتصار الجديد أثار انزعاج الدول المجاورة، وخاصة صربيا والجبل الأسود، التي خشيت من أن يؤدي توسع دائرة السلطة الجديدة في ألبانيا (المطالبة بعودة اللحمة مع الدولة العثمانية) إلى تحريك مشاعر المسلمين في المناطق التي كانت قد انتزعتها من الدولة العثمانية خلال ١٩١٢-١٩١٣م؛ ولذلك فقد أرسلت صربيا قوات عسكرية مع أحد الزعماء الألبان المتعاونين معها (أسعد توبتاني) للقضاء على هذه الحركة / السلطة الجديدة في البلاد خلال حزيران / يونية ١٩١٥م، حيث انتهى الأمر إلى إعدام زعماء /قواد هذه الحركة/ السلطة (بمن فيهم الشيخ موسى كاظمي) بعد محاكمة شكلية[١٧].

٣- فترة ما بين الحربين العالميتين ١٩١٩ – ١٩٣٩:

مع أن دول البلقان توزعت خلال الحرب العالمية الأولى بين المعسكرين المتحاربين؛ وهو ما أدى إلى انهيار الحدود الموجودة ورسم حدود جديدة سواء خلال الحرب أو بعدها، إلا أن معظم الدول احتفظت بحدودها السابقة مع بعض التعديلات بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وفيما يتعلق بالمسلمين فمن المهم الإشارة هنا إلى أن ألبانيا حافظت على حدودها بعد الحرب بفضل كفاح أهلها على الرغم من أن معاهدة لندن السرية في ١٩١٥ قد سمحت لإيطاليا وصربيا والجبل الأسود واليونان بالاستيلاء على المزيد من الأراضي / السكان على حسابها، أما التغيير الأهم، الذي نشأ عن انهيار الإمبراطورية النمساوية -المجرية، فقد تمثل في بروز أكبر دولة في البلقان إلا وهي مملكة يوغسلافيا التي أصبحت بعد ضم البوسنة والسنجق والجبل الأسود ومقدونيا وقوصوة / كوسوفا إليها(بالإضافة إلى كرواتيا وسولفينيا)تضم من المسلمين أكثر مما كان في ألبانيا المجاورة التي كانت الدولة الوحيدة بغالبية مسلمة[١٨].

ويلاحظ هنا أن دول البلقان، التي كانت تحاول أن تجمع ما بين الطابع القومي الأحادي والنظام الديموقراطي التعددي، وجدت نفسها مرغمة بعد الحرب العالمية الأولى على أن تأخذ بالمعايير الجديدة لحقوق الأقليات بعد انضمامها إلى عصبة الأمم، وبالتحديد بعد إرغامها على التوقيع على بنود "حماية الأقليات"، التي كانت تتعلق بالمسلمين . ولكن التظاهر بالالتزام بحقوق الأقليات أمام عصبة الأمم كان يذكر بالالتزام بحقوق الأقليات في معاهدة برلين ١٨٧٨م، التي بقيت حبرًا على ورق [١٩] . وهكذا مع أن هذه الدول سمحت للمسلمين بالتعبير عن أنفسهم بأشكال مختلفة كتأسيس الجمعيات والأحزاب والصحف، إلا أنها حاولت بأشكال مختلفة أيضًا التخلص من هؤلاء المسلمين، وهو ما نجحت فيه إلى حد كبير من خلال المعاهدات والاتفاقيات الجديدة مع وريثة الدولة العثمانية - تركيا الكمالية، ولا يخفى هنا وجود مصلحة مشتركة بين الطرفين؛ إذ أن الكمالية التي كانت تقوم على القومية (التركية) كانت لا تمانع في قدوم المزيد من الأتراك إليها من البلقان طالما أن ذلك

يعزز الطابع التركي للدولة الجديدة في الأناضول، ويحقق لها بعض المكاسب الأخرى.

وهكذا فقد فتحت اليونان هذا المجال الجديد بعد التوقيع على "معاهدة لوزان" في ١٩٢٣/٧/٢٤م التي نصت لأول مرة في القانون الدولي على التبادل القسري للسكان؛ مما أثار اعتراض فقهاء القانون الدولي الذين اعتبروها تتناقض مع الحريات الأساسية للإنسان إلى حد القول بأنها غير شرعية [٢٠] . فقد سمحت هذه المعاهدة لليونان أن تتخلص من ٣٥٠ ألف مسلم من المناطق التي كانوا يشكلون أغلبية فيها منذ عدة قرون، وخاصة في تراقيا ومقدونيا. وبعد التخلص من هؤلاء المسلمين جرى التخلص على نطاق واسع من التراث الحضاري لهم (جوامع ومدارس، إلخ) والذي كانت له قيمتة التاريخية [٢١] .

وبشكل مشابه تصرفت بلغاريا أيضًا، التي وقعت بدورها على البنود الخاصة لحماية الأقليات قبل انضمامها إلى عصبة الأمم، وقد انتقلت هذه البنود الخاصة لحماية الأقليات، مع بعض التعديلات التي اقتضتها التطورات الجديدة في تركيا الكمالية (إلغاء الخلافة)، إلى المعاهدة الجديدة التي عقدت بين البلدين في ١٩٢٥/١٠/١٨م، وعلى الرغم من التأكيد على هذه البنود في المعاهدة الجديدة فإنه من اللافت للنظر أن هذه المعاهدة قد تزامنت في اليوم ذاته مع توقيع "اتفاقية الإقامة"، التي نظمت في الواقع عملية الهجرة للمسلمين من بلغاريا إلى تركيا .

فبموجب هذه الاتفاقية تعهدت الحكومة البلغارية بالسماح للأتراك الراغبين في الهجرة باصطحاب أموالهم المنقولة وغير المنقولة، والسماح لهم ببيع ممتلكاتهم بحرية وأخذ حصيلة ذلك إلى تركيا[٢٢] . ونتيجة لذلك فقد استمر تدفق المسلمين المهاجرين من بلغاريا إلى تركيا طيلة ١٩٢٥ ـ ١٩٣٩م، حيث وصل عددهم إلى حوالي ٢٠٠ ألف مسلم أي حوالي ٣,٥% من عدد سكان بلغاريا آنذاك[٢٣].

وفيما يتعلق بيوغسلافيا، التي أصبحت تضم أكبر عدد من المسلمين بين دول البلقان، فقد مورس منذ الأسابيع الأولى الإرهاب على المسلمين الذين وجدوا أنفسهم فجأة ضمن حدود هذه الدولة، وذلك لدفعهم إلى الهجرة إلى تركيا[٢٤] . ومع أن هذا التضييق، الذي كان يصل أحيانا إلى حد الترهيب، قد أدى إلى هجرة مئات الألوف من المسلمين إلى تركيا خلال هذه الفترة (١٩١٩-١٩٣٩م)[٢٥] إلا أن بلجراد كانت تطمح إلى المزيد بواسطة صفقة واحدة مع تركيا الكمالية . وهكذا فقد بدأت بلجراد الاتصالات لأجل عقد صفقة / اتفاقية شاملة للتخلص من أكبر عدد ممكن من المسلمين بحجة أنهم من "الأتراك" . وفي الجولة الأولى من المباحثات التي عقدت في ١٩٣٥م وافقت تركيا على استقبال ٢٠٠ ألف مهاجر، إلا أن المباحثات توقفت لأجل استكمال بعض التفاصيل . وفي صيف ١٩٣٨م تجددت المباحثات بعد عرض بلجراد المغري بدفع ١٥ ألف دينار يوغسلافي

عن كل عائلة مهاجرة إلى تركية؛ وذلك لكي تغري تركيا باستقبال أكبر عدد ممكن . وبعد ثماني جلسات من المباحثات تم في ١١ تموز / يوليو ١٩٣٨ التوقيع بالأحرف الأولى على الاتفاقية التي تضمنت بنودها تنظيم هجرة ٤٠ ألف عائلة (أي حوالي ٤٠٠ ألف شخص حسب تعريف العائلة الوارد فيها) خلال ست سنوات (١٩٣٩-١٩٤٤م)، مع التزام بلجراد بدفع ٥٠٠٠ ليرة تركية عن كل عائلة، أي ما مجملة ٢٠ مليون ليرة تركية، وهو ما كان يغري تركيا بالفعل في ذلك الوقت . إلا أن وفاة مصطفى كمال في ١٩٣٨، وسقوط حكومة ستويادينوفيتش في بلجراد في شباط /فبراير ١٩٣٩م وبروز السحب المنذرة بالحرب أعاقت التصديق على هذه الاتفاقية وتطبيقها[٢٦] .

أما فيما يتعلق بألبانيا، التي بقيت الدولة الوحيدة بغالبية مسلمة، فيلاحظ في الفترة ذاتها أن رئيس الجمهورية - الملك أحمد زوغو - قد واصل الانفصال عن الميراث العثماني؛ نتيجة لسياسة العلمنة التي تجاوز فيها تركيا الكمالية .

وهكذا فقد تم اعتماد الحروف اللاتينية للغة الألبانية وإلغاء الحجاب واعتماد القانون المدني في ١٩٢٨م؛ الذي أدى إلى فصل القضاة الشرعيين من عملهم بعد أن ألغى القانون الجديد وظائفهم، وعمد أحمد زوغو بعد إعلان الملكية (١٩٢٨م) إلى التخلي عن اسمه العربي (أحمد) وحتى أنه طلق زوجته المسلمة؛ ليتزوج من نبيلة مجرية (جير الدين) . ونتيجة لذلك فقد احتج بعض علماء الدين، الذين نشئوا على الميراث العثماني، على هذه السياسة ووصل الأمر ببعضهم إلى الهجرة مع عائلاتهم إلى ما وراء تركيا (العلمانية أيضًا)، وبالتحديد إلى بلاد الشام، كالشيخ نوح نجاتي الذي هاجر مع أولاده إلى دمشق حيث اشتهر منهم لاحقا المحدث ناصر الدين الألباني[٢٧] .

٤- من الحرب العالمية الثانية إلى الحرب الباردة ١٩٣٩ – ١٩٨٩م:

فيما يتعلق بالمسلمين في البلقان حملت الحرب العالمية الثانية تغيرات جديدة؛ نتيجة لرسم خريطة جديدة للبلقان خلال ١٩٤١-١٩٤٤ بعد سيطرة دول المحور على المنطقة، فقد ضمت معظم مقدونيا إلى بلغاريا (الكبرى)، وضمت معظم كوسوفا ومقدونيا الغربية إلى ألبانيا (الكبرى)، كما ضمت البوسنة والهرسك إلى كرواتيا (الكبرى)، ونظرًا لأن هذا الوضع الجديد ارتبط بسيطرة دول المحور على المنطقة، فقد وجد هناك من أيد هذا الوضع الجديد باعتباره الأحسن، كما وجد من عارض هذا الوضع الجديد باعتباره الأسوأ، وفي هذا الإطار فقد انقسم المسلمون كغيرهم بين مؤيد ومعارض للوضع الجديد، ولكن ثمن ذلك كان باهظًا خلال "حروب التحرير" التي أطلقتها الأحزاب الشيوعية في البلقان بدعم من دول التحالف (الاتحاد السوفييتي وبريطانيا بشكل خاص)، والتي تحولت إلى "حروب أهلية" بين اليمين واليسار. وهكذا فقد تعرض المسلمون كغيرهم، وخاصة في البوسنة والهرسك، إلى مجازر جماعية ضمن ممارسة العنف والعنف المضاد بين الطرفين[٢٨] .

ومع استسلام إيطاليا في ١٩٤٣م واضطرار ألمانيا إلى سحب قواتها من البلقان في صيف

١٩٤٤م بدأ الوضع يميل إلى اليسار الذي وصل إلى السلطة في نهاية ١٩٤٤م (بلغاريا وألبانيا) ويوغسلافيا المنبعثة من جديد (١٩٤٥م)، وأعاد الحدود تقريبا إلى ما كانت عليه في السابق، بينما أخفق في اليونان بعد الحرب الأهلية التي جاءت وبالاً على ما بقي من المسلمين في إقليم تشامريا المجاور لألبانيا[٢٨] .

وقد تميزت السنوات الأولى لحكم الأحزاب الشيوعية بهزة جديدة للمسلمين في البلقان لأكثر من سبب، فقد بقي بعض المسلمين (ومنهم علماء دين ومثقفون) يؤيدون حتى آخر لحظة الوضع السابق؛ وهو ما جعلهم الآن يصنفون ضمن "أعداء الشعب" ويقدمون للمحاكمة في سكوبية وتيرانا وسراييفو وغيرها ويحكم عليهم بالإعدام والأشغال الشاقة على مواقفهم السابقة، ومن ناحية أخرى فقد كان بعض المسلمين - لاعتبارات فكرية وسياسية - لا يخفون معارضتهم لوصول الأحزاب الشيوعية إلى السلطة، وبقوا يعارضون ذلك حتى اللحظة الأخيرة، ومنهم من استمر بعد ذلك إلى لحظة اعتقاله؛ وهو ما دفع بقسم منهم إلى الهجرة؛ لكي لا يخضع للسلطة الجديدة في بلاده، وخاصة في ألبانيا ويوغسلافيا [٢٩] .

وقد تميزت السنوات الأولى لوصول الأحزاب الشيوعية إلى السلطة في بلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا بانطلاق الحرب الباردة، التي كانت لها آثارها السلبية على المسلمين أيضا، فقد شهدت السنوات الأولى ١٩٤٥-١٩٤٨ "شهر عسل" بين الأنظمة الجديدة في الدول المجاورة (بلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا) التي تضم معظم المسلمين في البلقان، وسمح بانتقال القوات العسكرية عبر الحدود؛ للتخلص من "المعارضة الرجعية" التي كانت تشمل المسلمين بطبيعة الحال[٣٠] ، وفي سياق الحرب الباردة التي انطلقت حينئذٍ كانت هذه الدول تشكل أقصى امتداد للمعسكر الشرقي، أي بمحاذاة تركيا واليونان التي كانت قد انضمت حينئذٍ المعسكر الغربي؛ وهو ما انعكس على وضع المسلمين هناك .

وهكذا مع الحماس للجديد (الحكم الاشتراكي)، وخاصة خلال "شهر العسل" بين الأنظمة الاشتراكية المذكورة، تعرض المسلمون إلى هزة قوية؛ نتيجة للإجراءات الجديدة التي اتخذت في بلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا، فقد تبنت الأنظمة الاشتراكية دساتير جديدة تنص على "حرية الضمير والعقيدة" و"فصل الدين عن الدولة" ولكن تطبيقها تم بشكل خاص على المسلمين؛ وهو ما أدى إلى زعزعة ما تبقى من "الميراث العثماني"، فقد تم "تأميم" معظم أصول الأوقاف التي كانت تمول المنشآت الإسلامية (الجوامع، والمدارس، إلخ)، كما تم إغلاق الكثير من الجوامع بحجج مختلفة وتحويل بعضها إلى متاحف ومكتبات ومخازن، إلخ [٣١]، ورافق ذلك إغلاق معظم المدارس (القرآنية والشرعية العامة) في كبريات المدن كسراييفو وصوفيا وسكوبية وبريشتينا وتيرانا[٣٢]، ونظرا لأن الأنظمة الجديدة قامت بإجراءات مباشرة تمس الخصوصية المسلمة كمنع الحجاب بالقوة،

واخذت تنشر بالاستناد إلى الدساتير الجديدة "الثقافة الإلحادية" في دور الحضانة والمدارس والجامعات، وتدفع المسلمين إلى الإفطار في رمضان وتناول لحم الخنزير خلال الخدمة العسكرية، فقد اعتبر بعض المسلمين أن هذه الإجراءات تستهدفهم بالذات؛ ولذلك فقد حركت فيهم دوافع البحث من جديد باتجاه تركيا(٣٣).

وكان مما يشجع على ذلك أكثر هذه "العلاقة الخاصة" مع تركيا، والتي تعتبر من بقايا الميراث العثماني، إلا أن هذه "العلاقة الخاصة" مع تركيا انعكست بشكل سلبي على المسلمين خلال تصاعد الحرب الباردة ١٩٤٦-١٩٤٨م، والتي جعلت دول البلقان في معسكرين متضادين، وتبدو هذه الحالة بشكل خاص في بلغاريا المجاورة لتركيا، فقد كان المسلمون في بلغاريا يشكلون وجودًا راسخًا في مناطقهم منذ حوالي ٥٠٠ سنة - إلا أن تجمع المسلمين في المحافظات المجاورة لتركيا (هاسكوفو، وكوردجالي، وسموليان، وبورغاز، وسومن، ورازغراد)، وكون الأتراك يمثلون حوالي ٧٥% من المسلمين في بلغاريا جعل النظام الجديد ينظر بعقلية الحرب الباردة إلى هؤلاء الأتراك / المسلمين باعتبارهم من "الطابور الخامس" لتركيا المعادية العضوة في حلف الناتو؛ ولذلك فقد زادت الضغوط حينئذٍ على المسلمين في بلغاريا لتحجيم وجودهم / تأثيرهم بروح الحرب الباردة؛ مما حرك عند بعضهم من جديد دوافع الهجرة إلى تركيا خلال القرن العشرين، إذ هاجر خلالها ١٩٨و١٥٤ مسلم من بلغاريا إلى تركيا خلال ١٩٥٠-١٩٥١م فقط (٣٤) .

ولكن التصدع الذي حدث في المعسكر الشرقي نتيجة للخلاف بين تيتو وستالين، وبالتحديد بين يوغسلافيا والاتحاد السوفييتي في صيف ١٩٤٨م، تحول إلى "حرب باردة" أخرى في البلقان؛ فقد أراد ستالين إفشال وإسقاط تيتو والخط الذي يمثله، وسعى لأجل ذلك إلى حصار سياسي، وإعلامي، واقتصادي، وعسكري ليوغسلافيا بواسطة الدول المجاورة وخاصة بلغاريا وألبانيا؛ وهو ما انعكس بدوره بشكل سلبي على المسلمين، فقد كان الألبان يمثلون حوالي نصف مسلمي يوغسلافيا، وكانوا يتمركزون بكثافة في المناطق المجاورة لألبانيا (كوسوفا ومقدونيا الغربية) وهو ما جعلهم يعاملون كـ "طابور خامس" في الوقت الذي كانت فيه تيرانا تحضهم على إسقاط النظام "الخائن" في بلغراد، ونتيجة لذلك فقد زادت الضغوط على الألبان خلال "السنوات الصعبة" (١٩٤٨ - ١٩٥٣) التي دفعت بعشرات الألوف منهم إلى الهجرة إلى تركيا (٣٥) .

وعلى الرغم من أن وفاة ستالين في ١٩٥٣م فتحت المجال لتحسن العلاقات بين الاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا، وإلى حد ما مع البلدان المجاورة، فإن الضغوط على الألبان والمسلمين بشكل عام بقيت مستمرة طيلة الخمسينيات وحتى منتصف الستينيات، حيث لم تتوقف أمواج الهجرة إلى تركيا، وهكذا فقد خسرت يوغسلافيا "الاشتراكية" خلال تلك الفترة حوالي ربع مليون من "المواطنين" (المسلمين فقط) الذين فضلوا الهجرة إلى تركيا "المتخلفة"، للتخلص من الضغوط التي كانت تمارس عليهم(٣٦) . وقد توقفت هذه الهجرة الجماعية إلى الشرق في ١٩٦٦م نتيجة

للتغيرات السياسية والدستورية التي حصلت في يوغسلافيا، وذلك بعد أن تم عزل "الرجل الثاني" في السلطة (ألكسندر رانكوفيتش) الذي حمل مسئولية كل التجاوزات التي حصلت ضد المسلمين حتى ذلك الحين[٣٧] . وفي الحقيقة لقد كان انعطاف ١٩٦٦ يعني الكثير للمسلمين إذ أنهم عايشوا بعد ذلك ما يمكن تسميته بـ "السنوات الذهبية"، فقد تم الاعتراف بالبشانقة / المسلمين كشعب مستقل، وتم توسيع الحكم الذاتي للألبان في إقليم كوسوفا (الذي أصبح بموجب التعديلات الدستورية وحدة فيدرالية متساوية مع بقية الوحدات المكونة للاتحاد اليوغسلافي)؛ وهو ما جعل المسلمين يستردون وضعهم القيادي في وحدتين فيدراليتين (البوسنة وكوسوفا) بما ينسجم مع حجمهم المؤثر (حوالي ٢٥% من عدد السكان) ، ويشغلون أعلى المناصب في الدولة[٣٨] . ومع هذا الاستقرار السياسي بدأ الانتعاش الثقافي والاجتماعي للمسلمين يظهر بسرعة، وتم فتح الكثير من الجوامع القديمة المغلقة وبناء الكثير من الجوامع الجديدة وفتح بعض المدارس والكليات الجامعية وإصدار الصحف والمجلات الإسلامية [٣٩].

ولكن في الوقت الذي كانت فيه يوغسلافيا، التي تضم أكبر عدد من المسلمين في البلقان، تدخل هذا المنعطف الجديد وتشهد مثل هذا الانتعاش للمسلمين فيها، كانت ألبانيا المجاورة (الدولة الوحيدة بغالبية مسلمة) تدخل في الوقت ذاته في منعطف مفاجئ؛ فنتيجة "الحرب الباردة" في المعسكر الشرقي كانت القيادة الألبانية قد اختارت الانحياز إلى الصين ضد الاتحاد السوفييتي في النزاع الأيديولوجي الذي استعر آنذاك ، وأخذت بدورها تستلهم التجربة الصينية، وهكذا بعد "الثورة الثقافية" التي انطلقت في ١٩٦٦م في الصين شهدت ألبانيا أيضا "الثورة الثقافية" في ١٩٦٧م التي تجاوزت تلك التي في الصين، ففي ألبانيا وصلت الأمور في نهاية ١٩٦٧ م إلى حد إصدار مرسوم بـ "منع" الدين وإعلان ألبانيا أول دولة إلحادية في العالم [٤٠]، وبناء على ذلك فقد تم إغلاق كل الجوامع في ألبانيا، التي تحولت إلى متاحف ومكتبات ومخازن،إلخ، وألغيت كل المؤسسات المنشآت التي تمثل المسلمين ومنعت كل العبادات (الصلاة والصوم والحج) بشكل لم يسبق له مثيل في أية دولة أخرى من المعسكر الاشتراكي، وهو ما عزل المسلمين في ألبانيا تماما عن العالم[٤١] .

وفي الوقت نفسه كان النظام الحاكم في بلغاريا ، التي تأتي في المرتبة الثالثة من حيث عدد المسلمين فيها، قد أخذ يزيد من الضغوط على المسلمين فيها لاعتبارات أخرى . فقد شهدت بلغاريا آنذاك موجة جديدة من القومية البلغارية، التي يسميها البعض "القومية الشيوعية"، التي تجاوزت في تطرفها كل توقع . وهكذا فقد بدأت المؤشرات السلبية، أو التراجعات عما كان قد بقي للأقليات من حريات حتى ذلك الحين، في نهاية الستينيات مع الإعداد للدستور الجديد الذي أقر في ١٩٧١، حيث لم يعد فيه أي ذكر للأقليات في بلغاريا[٤٢]، وفي الواقع فقد كان هذا يمهد لحملة البلغرة الشاملة

للأقليات وصولا إلى الكشف عن وجود شعب واحد (بلغاري)، وعن ان بلغاريا أضحت دولة الشعب الواحد one - nation state[٤٣]، وهكذا وبعد سنتين من إقرار الدستور الجديد (١٩٧٣) بدأت الحملة لبلغرة المسلمين، التي شملت حينئذٍ البوماق [٤٤] والغجر ، وذلك لدفعهم إلى التخلص من الأسماء العربية الإسلامية التي "فرضت" عليهم في السابق نتيجة لـ "الأسلمة القسرية" خلال الحكم العثماني واتخاذ أسماء بلغارية/سلافية تعبيرا عن وعيهم القومي الجديد، ولكن هذه الحملة التي جرت دون احتجاج يذكر طالما أنها كانت تتعلق بالبوماق والغجر لم تنته كذلك بالنسبة للأتراك حين شملتهم مع مطلع الثمانينيات، وبالتحديد حين وصلت إلى ذروتها خلال ١٩٨٤ ـ١٩٨٥م، فنظرا لأن الأمر أصبح يتعلق بالأتراك / الأغلبية الكبيرة للمسلمين في بلغاريا فقد أثارت هذه الحملة /البلغرة الجديدة صدى خارج بلغاريا نتيجة لموقف تركيا التي نجحت في إثارة هذه المشكلة على مستوى العالم الإسلامي [٤٥]، وعلى الرغم من ذلك فقد أدت هذه الحملة إلى مأساة جديدة للمسلمين في بلغاريا خلال ١٩٨٨ ـ١٩٨٩ إذ هاجر منها آنذاك حوالي ٣٠٠ ألف مسلم (تركي أو غير تركي) إلى تركيا [٤٦]، ولم تتوقف هذه الهجرة المأساوية إلا بعد إبعاد الزعيم الشيوعي تيودور جيفكوف في أواخر ١٩٨٩ وإصدار قانون "حول أسماء المواطنين البلغار" في ١٩٩٠/٣/٦م [٤٧] .

٥- ما بعد الحرب الباردة:

مع سقوط جدار برلين في صيف ١٩٨٩ تسارعت التطورات في أوروبا الشرقية لتنتهي إلى تغيرات لم تكن في الحسبان، وهكذا بدأ التوجه نحو التعددية السياسية؛ وأدى هذا بدوره إلى إجراء الانتخابات الأولى البرلمانية التي أبرزت قوى سياسية جديدة، وانتهت إلى تأليف حكومة جديدة غير شيوعية عمدت إلى إصدار دساتير جديدة تضمن المزيد من المساواة، سواء للمواطنين بشكل عام أو للأقليات بشكل خاص .

وقد بدأت هذه التطورات تعبر عن نفسها في يوغسلافيا منذ ١٩٨٩م، وذلك بتصدع الحزب الحاكم الوحيد (رابطة الشيوعيين اليوغسلاف)، وتأسيس أحزاب جديدة على أسس قومية للمشاركة في الانتخابات الأولى على أساس التعددية السياسية، وقد كان من المفارقة أن يفوز سجناء النظام الشيوعي كـ فرانيو توجمان وعلي عزت بيجوفيتش في الانتخابات ويتولون رئاسة الجمهورية في بلادهم، في كرواتيا والبوسنة، ولكن المسلمين في الجنوب (كوسوفا) كانوا يتعرضون إلى محنة جديدة بعد قيام القيادة الجديدة في صربيا (سلوبودان ميلوشوفيتش) بإلغاء الحكم الذاتي الواسع / الدستور الذي كانوا يتمتعون به منذ ١٩٧٤م. وكان ميلوشوفيتش، الذي تولى السلطة في ١٩٨٧م بعد ركوبه الموجة القومية الصربية الجديدة، قد أخذ يطالب بتعديل دستور ١٩٧٤، ويعمل على إعادة سيطرة صربيا على كوسوفا وفويفودينا والجبل الأسود والبوسنة، وبعد نجاحه في إسقاط القيادة المعارضة له في فويفودنيا والجبل الأسود وإلغاء الحكم الذاتي في كوسوفا بدأت "صربيا الكبرى" تهدد الجمهوريات الأخرى (سلوفينيا وكرواتيا والبوسنة)؛ وهو ما دفع بالنخب السياسية

الجديدة فيها إلى العمل من أجل الاستقلال خلال ١٩٩٠-١٩٩١م وخوض الحرب من أجل ذلك [٤٨].

وعلى حين أن الحرب الأولى مع سلوفينيا انتهت بسرعة، واستمرت الحرب الثانية مع كرواتيا فترة أطول، فقد تحولت الحرب الثالثة في البوسنة إلى مأساة كبيرة للمسلمين لم تعرف أوروبا مثيلاً لها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ومع أن البرلمان البوسني قد أقر بالأغلبية إجراء استفتاء حول الاستقلال في ٢/٢٨-١٩٩٢/٣/١م والذي حظي بتأييد ٦٤% من مجموع الناخبين في البوسنة إلا أن زعامة الصرب المدعومة من بلغراد رفضت ذلك بحجة "عدم الرغبة في العيش كأقلية في دولة مسلمة". وقد اتخذت الحرب في البوسنة خلال ١٩٩٢-١٩٩٥ أبشع الوسائل لاستئصال المسلمين هناك (مجازر جماعية، واغتصاب جماعي للنساء، وتدمير البنية التحتية للمسلمين من جوامع ومدارس، إلخ) بعد أن استولت القوات الصربية المدعومة من بلجراد على معظم أراضي البوسنة (٧٠%)، ولم تتوقف هذه المأساة إلا بعد تدخل أوروبي غربي انتهى إلى التوقيع على"اتفاقية دايتون" للسلام في أكتوبر ١٩٩٥م، والتي وصفها الرئيس بيجوفيتش بأنها "كالسم الذي لا بد من تجرعه للنجاة من الموت" [٤٩]؛ وقد أدت هذه الحرب / المأساة إلى قتل حوالي ١٥٠ ألف مسلم وجرح عدد كبير وتشريد أكثر من مليون مسلم من أراضيهم وتدمير الكثير من المنشآت الإسلامية التي لها قيمة تاريخية لا تعوض [٥٠].

ونتيجة للاهتمام الإقليمي / الدولي بالحرب / المأساة في البوسنة فقد نسيت الأوضاع الصعبة التي كان يعيش فيها المسلمون فيما بقي من يوغسلافيا، وبالتحديد في كوسوفا والسنجق، وقد تفاقم الوضع في كوسوفا بسرعة منذ نهاية ١٩٩٦-١٩٩٧، وخاصة بعد مجزرة راتشاك في ١٩٩٩/١/١٥ وهو ما أدى إلى تدخل دولي متسارع لتفادي حدوث مأساة أخرى تحل بالألبان المسلمين، وتقلب الوضع في البلقان [٥١]، وبسبب تلك الأوضاع كانت الهجرة قد انطلقت ثانية من كوسوفا باتجاه تركيا وأوروبا الغربية منذ الثمانينيات وتسارعت أكثر خلال ١٩٨٩ – ١٩٩٨م، حيث وصل عدد المهاجرين إلى ربع مليون، ولكن هذه الهجرة تحولت إلى تهجير منظم ومجازر واسعة عشية التدخل العسكري الدولي، وخاصة خلال القصف الجوي للمواقع الصربية طيلة ٣/٢٣-١٩٩٩/٦/٩، حيث تم تهجير حوالي ٨٠٠ ألف ألباني إلى مقدونيا وألبانيا والجبل الأسود، ومع خضوع بلغراد وانسحاب القوات الصربية من كوسوفا؛ نتيجة لقرار مجلس الأمن ١٢٤٤ والاتفاقية العسكرية مع الجيش الصربي في ١٩٩٩/٦/١٠ وضعت كوسوفا تحت إدارة دولية مؤقتة تمكنت من إعادة معظم المهاجرين الألبانيين إلى موطنهم خلال عام تقريبا، ومن ناحية أخرى فقد أرست الإدارة الدولية البنية التحتية للتطور السياسي والاقتصادي والثقافي الذي يتجه إلى مزيد من الاستقلال لكوسوفا عن صربيا بما يحقق رغبات الأغلبية الألبانية التي تشكل الآن ٩٥% من سكان كوسوفا [٥٢].

وفي مقدونيا المجاورة، الجمهورية الوحيدة التي استقلت دون مشاكل عن يوغسلافيا السابقة في ١٩٩١، كان المسلمون (من أغلبية ألبانية، وأقلية تركية وغجرية) الذين يمثلون حوالي ٤٠% من عدد السكان [٥٣] قد انتعشت أحوالهم كما في بقية يوغسلافيا في السبعينيات ومطلع الثمانينيات، وظهر هذا بشكل واضح مع بناء الكثير من الجوامع وإعادة فتح "مدرسة عيسى بك" الشرعية و"مكتبة عيسى بك" الإسلامية في سكوبية العاصمة، ويلاحظ هنا أن التوجه نحو الاستقلال قد تزامن في ١٩٨٩م بتعديلات دستورية عززت موقع الأغلبية المقدونية السلافية /الكنيسة الأرثوذكسية على حساب الألبان/الأتراك المسلمين، فقد كان الدستور الأخير في العهد الاشتراكي يعتبر أن مقدونيا "دولة الشعب المقدوني والقوميتين الألبانية والتركية"، بينما أصبح بعد التعديلات ينص على أن مقدونيا هي "الدولة القومية للشعب المقدوني"، وقد تعززت هذه التعديلات أكثر مع دستور ١٩٩١، الذي أعطى الكنيسة الأرثوذكسية وضعًا تفضيليًا في الدولة [٥٤]؛ وهو ما أدى إلى بداية الشرخ بين الطرفين، ومع أن التحول نحو التعددية السياسية سمح للمسلمين أن يؤسسوا الأحزاب الخاصة بهم وأن ينخرطوا في الانتخابات الجديدة ، ويفوزوا بمقاعد في البرلمان سمحت لهم بالمشاركة بعدة وزراء في كل حكومة ائتلافية (سواء في الحزب الاشتراكي أو مع الحزب الديموقراطي القومي)، إلا أن الجيل الجديد من المسلمين لم يعد يكتفي بهذه المشاركة في قمة السلطة، بل أصبح يطالب بالمساواة في قاعدة السلطة، وبالتحديد في مؤسسات الدولة الاقتصادية (القطاع العام) والإدارية (الوزارات) والأمنية (الجيش والشرطة والأمن). حيث يظهر الخلل كبيرًا بين نسبة المسلمين في الدولة وبين نسبة تمثيلهم في هذه المؤسسات، وهكذا فقد وصل أول ألباني مسلم إلى رتبة جنرال في الجيش في عام ٢٠٠٠ فقط، وهو ما اعتبر حدثًا في تاريخ جمهورية مقدونيا منذ تأسيسها (١٩٤٥ - ٢٠٠٠) مع أن المسلمين يشكلون أكثر من ٤٠% من السكان [٥٥].

وبسبب التباطؤ في إصلاح الخلل ، وخاصة بعد التزايد في البطالة في صفوف الشباب،نتيجة لعدم اعتراف الدولة بالجامعة الألبانية في تيتوفو ١٩٩٥ -٢٠٠٠، أخذت المعارضة تتجذر (إعادة تعديل الدستور، والاعتراف باللغة الألبانية لغة رسمية، إلخ) وتدفع ببعض الشباب إلى العمل المسلح، وفي الواقع فقد انطلق العمل المسلح في مطلع ٢٠٠١؛ ليجذب الاهتمام العالمي إلى هذه الجمهورية، وليرغم الاتحاد الأوروبي على تدخل لوضع / فرض خطة إصلاحات دستورية وإدارية تلبي مطالب الألبان في المساواة[٥٦].

أما في بلغاريا المجاورة فعلى الرغم من أن الفراغ السياسي الذي وجد بعد ١٩٨٩م قد سمح بفورة قومية بلغارية جديدة معادية للإسلام [٥٧]، فإن الديموقراطية الجديدة بما حملت من انتخابات متلاحقة ودساتير / قوانين جديدة وحكومات ائتلافية امتصت هذا الفراغ لصالح المسلمين بشكل تدريجي، وهكذا ومع تأسيس "الحركة في سبيل الحقوق والحريات" MRF في مطلع ١٩٩٠م شارك المسلمون بزخم كبير في أول انتخابات تعددية تجري في البلاد خلال ١٩٩٠م، حيث حصلت

هذه الحركة على ٢٣ مقعدًا في البرلمان البلغاري الجديد، وأصبحت بهذا القوة السياسية الثالثة في البلاد بعد الحزب الاشتراكي (الشيوعي السابق) والاتحاد الديموقراطي. وفي الانتخابات البرلمانية الثانية في أواخر ١٩٩١م حسنت الحركة MRF موقعها بعد أن حصلت على ٢٤ مقعدًا، وبفضل التحالف معها أمكن للاتحاد الديموقراطي المعارض أن يشكل أول حكومة غير شيوعية في البلاد منذ ١٩٤٤م، وأن ينتخب لأول مرة في تاريخ بلغاريا مسلم ليشغل منصب نائب رئيس البرلمان البلغاري [٥٨]. ومع أن هذه السنوات (١٩٩٠-١٩٩٢م) شهدت إعادة بعث البنية التحتية للمسلمين في بلغاريا (بناء حوالي ٣٥٠ جامع جديد، وترميم الجوامع القديمة، وفتح مدارس دينية، إلخ)؛ إلا أن المسلمين بقوا يشعرون بنوع من التمييز مع الدستور الجديد الذي أقر في صيف ١٩٩١، والذي ينص في المادة (١٣) على أن "الكنيسة الأرثوذكسية تعتبر الديانة التقليدية في جمهورية بلغاريا" على الرغم من أن المسلمين (نتيجة للظروف الجديدة) كان قد ارتفع عددهم من جديد ووصل إلى ٣٣١ر١١٢ر١ أي ١ر١٣ % من سكان البلاد [٥٩].

وفي ألبانيا المجاورة التي كانت تعتبر آخر قلعة للستالينية في أوروبا؛ فقد أدى زلزال ١٩٨٩م إلى تراخي موقف النظام من الدين في أواخر ١٩٩٠م. حيث فتحت لأول مرة الجوامع منذ إغلاقها في ١٩٦٧م وانبعثت من جديد الجماعة الإسلامية التي كانت قد حلت بموجب مرسوم ١٩٦٧م. ومع التحول للتعددية السياسية جرت أول انتخابات، ووضع أول دستور ديموقراطي يخلف دستور ١٩٧٥م ببنوده المتشددة ضد الدين، وعلى الرغم من "الفورة" الدينية التي عمت البلاد فإن المنابر الثقافية شغلت بموضوع مفاجئ طرح منذ ١٩٩١م وبقي يتفاعل حتى ١٩٩٦، ألا وهو مصير ألبانيا "المسلمة" في أوروبا الحديثة، فقد طرح على أعلى المستويات رأي يقول: إن ألبانيا لا يمكن أن تلتحق بأوروبا، وتندرج فيها طالما أنها بغالبية مسلمة، وأنه من الأفضل لها "أن يستعيد" المسلمون ديانتهم / ثقافتهم المسيحية المشتركة مع أوروبا [٦٠]، وفي الوقت نفسه شغلت المنابر السياسية (سواء الموالية للحزب الديموقراطي الحاكم أو المؤيدة للحزب الاشتراكي / الشيوعي السابق المعارض) بعضوية ألبانيا الجديدة في منظمة المؤتمر الإسلامي [٦١]. وعلى الرغم من استمرار هذا النقاش السياسي/ الثقافي فقد تمكنت الجماعة الإسلامية بدعم من الدول العربية / الإسلامية من بعث البنية التحتية (جوامع ومدارس وصحف ومجلات)، والخروج من العزلة الطويلة لإقامة علاقات جديدة سواء مع المسلمين في البلقان (وخاصة مع كوسوفا ومقدونيا والجبل الأسود) أو مع المسلمين في العالم [٦٢].

أما فيما يتعلق باليونان فعلى الرغم من أن "معاهدة لوزان " في ١٩٢٣م قد سمحت للحكومة أن تتخلص من معظم المسلمين في البلاد؛ فإن الأقلية المسلمة الصغيرة التي بقيت في تراقيا الغربية ومرتفعات رودوبه (من الأتراك والبوماق والغجر) صمدت في وجه الضغوط القوية سواء لتذويبهم

أو لتهجيرهم حتى بقي بالكاد منهم ١٢٠-١٤٠ ألف مسلم في مطلع التسعينيات؛ فقد اضطر للهجرة إلى تركيا نتيجة لهذه الضغوط حوالي ٢٠ ألف مسلم خلال ١٩٣٩ - ١٩٥١، كما لحق بهم حوالي ٢٠ألف مسلم آخر خلال الخمسينيات، وإذا أخذنا بعين الاعتبار نسبة النمو الديمغرافي للمسلمين في اليونان (٨ر٢%) كان يجب أن يكون عدد المسلمين ثلاثة أضعاف في مطلع التسعينيات، أي أكثر من ٣٥٠ ألف مسلم [٦٣]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن التوتر في العلاقات بين اليونان وتركيا، الذي أخذ يتصاعد منذ الستينيات لأسباب عدة، أخذ يؤثر بشكل سلبي على المسلمين الأتراك، وغيرهم، وقد كان من مظاهر هذا التوتر التأكيد على العامل الأرثوذكسي في السياسة الخارجية اليونانية خلال الثمانينيات[٦٤] وبروز "فورة" أرثوذكسية معادية للإسلام في مطلع التسعينيات بعد انهيار الأنظمة الشيوعية في البلقان وبروز "الفراغ" السياسي هناك [٦٥].

ولكن زلزال ١٩٨٩ أخذ يدفع في المقابل بمزيد من المسلمين إلى اليونان، وسواء من ألبانيا المجاورة أو من بلدان الشرق الأوسط؛ نتيجة للظروف السياسية والاقتصادية الصعبة في بلدانهم خلال التسعينيات، وهكذا وفي نهاية التسعينيات أصبحت اليونان تعاني من "طوفان" المهاجرين (حوالي ٨٠٠ ألف معظمهم من المسلمين الأكراد والأتراك والألبان والعرب، إلخ) وهو ما زاد في مشاعر العداء للأجانب، وأخذت تثير القلق حول تأثير هؤلاء على الطابع اليوناني الأرثوذكسي [٦٦] وفي هذا الظروف الجديدة أثار موضوع بناء جامع في أثينا العاصمة، التي يقطنها أكثر من ٥٠ ألف مسلم لاعتبارات ديبلوماسية (وجود عدد كبير من سفارات الدول العربية والإسلامية)، ودولية (دورة الألعاب الأولمبية التي ستعقد في أثينا خلال ٢٠٠٤) مشاعر الماضي من جديد حين نوقش الأمر في البرلمان اليوناني في صيف ٢٠٠٠. فقد أثار اقتراح الحزب الحاكم (الباسوك) بفتح أحد الجوامع القديمة في أثينا (من العصر العثماني) الذي يستخدم كمتحف، مشاعر بعض النواب الذين طالبوا في المقابل أن يعاد فتح متحف /جامع آيا صوفيا في استانبول ككنيسة، وانتهى الأمر بالموافقة على بناء جامع جديد في ضاحية بيانيا على بعد ٢٠ كم من أثينا[٦٧].

***

خاتمة

بعد أكثر من قرن من المآسي التي لحقت بالمسلمين في البلقان (المجازر والتصير والتهجير) وشملت الملايين منهم، يبدو الآن أن مستقبل المسلمين في البلقان يتجه نحو الاستقرار والازدهار؛ نتيجة للمستجدات المحلية والإقليمية والدولية في العقد الأخير من القرن العشرين.

وإذا كان الإسلام قد انتشر بكثافة خلال الحكم العثماني الطويل للبلقان فإن المسلمين هناك قد ارتبطوا بقوة بالدولة العثمانية، وبالتحديد بالميراث العثماني السياسي والثقافي، وبسبب هذا الارتباط الوثيق فقد تعرض وجود المسلمين في البلقان إلى مد وجزر حسب الوضع الذي كانت عليه الدولة العثمانية التي دخلت خلال القرن التاسع عشر في خضم الصراعات الدولية، وارتبط مصيرهم واستمرارهم إلى حد ما بمصير واستمرار الدولة العثمانية في البلقان؛حيث إن الإجهاز عليها كان يعني-فيما يعنيه- الإجهاز (قدر الإمكان) على المسلمين في البلقان.

وما لم تقدر عليه الحروب والمجازر والهجرات خلال ١٨٧٧ – ١٨٧٨م وخلال ١٩١٢-١٩١٣م قامت به الدول البلقانية الجديدة التي استقلت في المجال العثماني (بلغاريا، واليونان، وصربيا، والجبل الأسود)، والتي أخذت بمفهوم "القومية الرومانسية" في أوروبا الوسطى (ألمانيا)، وليس بمفهوم القومية الليبرالية في أوروبا الغربية، وهكذا فقد افترضت هذه الدول أن حدودها القومية (التي كانت تستلهم القرون الوسطى) لا تتسع إلا للشعب الواحد "صاحب الدولة"، ولذلك فقد عمدت إلى تذويب الآخر (المسلم سواء كان تركيًا أو ألبانيًا أو غجريًا، إلخ) أو تهجيره .

وفي هذا الإطار كان من المفارقة أن يتم الانتقال من "الميراث العثماني" الذي اتسم بالتسامح واحترام التعدد الإثني /الطائفي إلى "الإرث القومي البلقاني" الذي لا يرى إلا نفسه ولا يعترف بالآخر.

ولكن المفارقة الحقيقية كانت تكمن في أن هذا التعامل مع الآخر استمر على الرغم من تغير الأنظمة في البلقان ما بعد العثماني من "برجوازية" إلى "اشتراكية" إلى "ديموقراطية". ولكن هذا "الإرث القومي البلقاني" الذي قاد أخيرًا إلى مآسي في التسعينيات (وخاصة في صربيا، والبوسنة، وكوسوفًا) لم ينته من تلقاء نفسه، بل نتيجة للتدخل الأوروبي الغربي كما في البوسنة وكوسوفا ومقدونيا، فأوروبا بعد تخلصها من عبء الحرب الباردة وسيرها نحو الاتحاد الأوروبي لا تريد للبلقان أن يبقى عبئا عليها؛ ولذلك فقد أخذت تعمل في نهاية القرن السابق وبداية القرن الجديد على إدراج البلقان في بقية أوروبا (ميثاق الاستقرار في أوروبا الجنوبية الشرقية، واتفاقية الشراكة مع مقدونيا).

ومع هذا الاندراج / الاندماج التدريجي في بقية أوروبا يمكن للمسلمين أن يدخلوا بطمأنينة القرن الجديد / الاتحاد الأوروبي دون كوابيس الماضي من مجازر وتصفيات وهجرات قسرية، ولكن مع تحديات جديدة للتكيف مع المعايير الأوروبية حول الإسلام والتعايش مع الآخرين، وباندراج / اندماج البلقان (وتركيا) ، وما يعنيه من انضمام كل هؤلاء المسلمين، ستكون أوروبا أكثر تنوعا مما هي عليه الآن.

***

الهوامش

١- للمزيد حول انتشار الإسلام في البلقان وتوزعه بين الشعوب انظر:

محمد م.الأرناءوط، "الإسلام والقومية في البلقان"، مجلة دراسات تاريخية عدد ٤٧-٤٨، دمشق ١٩٩٣م، ١٢١ - ١٤٠.

أما فيما يتعلق بنسبة المسلمين في البلقان فهناك خلاف بين الباحثين بالاستناد إلى المصادر التي يعتمدون عليها. وفيما يتعلق بالفترة التي نحن بصددها (١٨٦٤-١٨٧٧م) فقد أحصى الباحث المعروف كمال كارابات خمسة مصادر تذكر نسبة المسلمين ٣٠% وخمسة عشر مصدرا تحدد نسبتهم ٤٣%:

Kemal H.Karapat, Ottoman Population 1830 - 1914 - Demographic and Social Characteritics, Wisconsin 1985, PP.70,72 .

٢- يرتفع هذا الرقم إلى أكثر من مليون ونصف عند الباحثين الأتراك الذين عنوا في الفترة الأخيرة بموضوع الهجرة داخل الدولة العثمانية:

د. أمل دواغراماشي، "الهجرة إلى سوريا في أواخر القرن التاسع عشر"، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج١، دمشق ١٩٧٨، ص ٢٨٣.

٣- المرجع السابق، ص ٢٨٣. وضمن هذا الإطار يصل بعض الباحثين الذين اشتغلوا في هذا الموضوع في الفترة الأخيرة إلى أنه فقط مما أصبح يسمى حينئذ صربيا الجنوبية (أي المناطق التي ضمت إلى صربيا حينئذ وكانت بغالبية ألبانية)، اضطر للهجرة حوالي ٣٠٠ ألف مسلم في أسوأ الظروف إلى ولايتي قوصوة وسالونيك، حيث شحن بعضهم بواسطة البحر إلى الأناضول وبلاد الشام:

Emin Pllana, “Mbi shpernguljen e shqiptareve nga territori i sanxhakut te Nishit ne Kosove 1877-1878’, Gjurmime albanologqikje - Seria e shkencave historike, no. 9, Prishtine 1980, p. 137.

٤- يبدو هذا بشكل عام في نماذج صربيا والجبل الأسود وغيرها، حيث ارتبط مفهوم القومية والدولة القومية بالدين الواحد نتيجة للخصوصية البلقانية. وهكذا ، على سبيل المثال، ترتبط كيانية الجبل الأسود (الإمارة ثم المملكة) بليلة عيد الميلاد ١٧١١م التي قام فيها المطران الحاكم دانيلو شبتشفيتش بالتخلص من

كل المسلمين بعد أن وضعهم أمام خيارين فقط: القتل أو الارتداد. وفيما يتعلق بصربيا فقد بدأت صربيا أول خطواتها كإمارة في ١٨٣٠ باستصدار "الخط الشريف" من السلطان العثماني الذي ينص على ترحيل المسلمين من صربيا خلال عام واحد فقط. للمزيد حول هذا أنظر:

الأرناءوط ، الإسلام والقومية في البلقان ، ص ١٢٥ و هـ ٢٠؛ د. محمد م. الأرناءوط، الإسلام في يوغسلافيا من بلجراد إلى سراييفو، عمان (دار البشير) ١٩٩٣، ص ٩١-٩٢ و١٨٧-١٧٩.

وفيما يتعلق ببلغاريا أنظر: محمد نور الدين، جريدة "الحياة" ، لندن ١٩٨٩/١٠/٣.

٥- للمزيد حول "صدمة" المسلمين في البوسنة وتأثيرها على الهجرة انظر دراستنا:

Islam and Muslims in Bosnia 1878-1918: Tow hijras and tow fatwas.

Journal of Islamic Studies, vol. 5/2, Oxford 1994 ,pp.242-253 .

وقد نشرت هذه الدراسة لاحقا بالعربية في كتابنا: دراسات في التاريخ الحضاري للإسلام في البلقان، تونس - دبي (مؤسسة التميمي - مركز جمعة الماجد) ١٩٩٥م، ص ٨٧ - ٩٩ .

٦- بعد أن كان المسلمون يشكلون أغلبية السكان في البوسنة حتى القرن السابع عشر، ونصف السكان في القرن التاسع عشر، نجد أنه في أول إحصاء للسكان في العهد النمساوي-المجري (١٨٧٩م) أصبح عدد المسلمين يساوي بالكاد عدد الصرب الأرثوذكس. فقد كشف الإحصاء المذكور عن وجود ٤٩٦,٤٨٥ صربي أرثوذكسي أي ما يعادل ٤٢,٨٨% من إجمالي السكان و ٤٤٨,٦١٣ من المسلمين أي ما يساوي ٣٨,٧٣% من السكان. للمزيد حول ذلك انظر:

الأرناءوط، الإسلام في يوغسلافيا، ص١٨٥.

٧- تجدر الإشارة إلى أن فيينا حاولت في البداية تشتيت زعامة الحركة بالنفي والاعتقال، ولكن الحركة تحولت إلى حزب منظم باسم "المنظمة القومية للمسلمين" MNO وببرنامج واضح يطالب بحق المسلمين في البوسنة في أن يبقوا "على صلة مباشرة بالخليفة وشيخ الإسلام". ونظرا لتنامي قوة هذا الحزب فقد اضطرت فيينا للدخول في مفاوضات مع زعماء المسلمين في صيف ١٩٠٧م، وتم فيها الاتفاق على أن يكون للمسلمين في البوسنة "رأس" ديني (رئيس العلماء) يمثل الارتباط بين المسلمين هناك والدولة العثمانية، حيث يقوم "شيخ الإسلام" بإصدار "منشور" يثبت رئيس العلماء في مركز. للمزيد حول هذا، انظر:

محمد م. الأرناءوط، "شيخ الإسلام ورئيس العلماء" مجلة مجمع اللغة العربية، عدد ٤، دمشق ١٩٩٥.

٨- نشرت فتوى محمد رشيد رضا الخاصة بالبوسنة في مجلة "المنار" مجلد ١٢ ، جزء ٦، القاهرة، تموز يوليو ١٩٠٩م . للمزيد عن هذه الفتوى وملابساتها انظر: الأرناءوط، دراسات في التاريخ الحضاري، ص ٩٨.

٩- للمزيد حول الظروف التي أدت إلى اندلاع الحرب البلقانية انظر:

J.A.R.Marriott, The Eastern Question - A Historical Study in European Diplomacy, Oxford. 1969, pp,437-452.

١٠-فيما يتعلق بالجبل الأسود، كان هذا الموضوع معتمًا عليه حتى السنوات الأخيرة، حين تناوله بشكل مفصل ومدعم بالوثائق المؤرخ برانكو بابيتش في كتابه المرجعي "سياسة الجبل الأسود في المناطق المحررة ١٩١٢ - ١٩١٤م" الذي صدر في تيتوغراد (بودغوريتسا الآن) في ١٩٨٤م:

Branko Babic, Politika Crne Gore u novooslobodjenim krajevima 1912-1914, Cetinje - Titograd 1984.

وفيما يتعلق بصربيا فقد تصادف أن الباحثة الإنجليزية في شئون البلقان إديت دورهام E. Durham كانت في جولة هناك خلال الحرب البلقانية وسجلت أقسى الأساليب لإجبار المسلمين على اعتناق المسيحية في مدينة ايبك/قوصوة (في الألبانية بيا وفي الصربية بيتش):

"كان التنصير يتم بالعنف واستخدام التعذيب. كان الرجال يرمون في المياه الباردة للنهر (نهر بستريتسا - المترجم)، ثم يخرجون فورا إلى جوار النار أو الجمر وهم يطلبون الرحمة. أما الثمن المطلوب للبقاء على قيد الحياة فهو الارتداد إلى المسيحية".

Edith Durham , Brenga e Ballkanit dhe vepra tjera per shaip erine dhe shqiptaret, Tirane 1991,p.402 .

١١-للمزيد حول هذا انظر مقالتنا: كوسوفو/كوسوفا في السنوات الحائرة بين ألبانيا ويوغسلافيا والبلقان، مجلة "الندوة"، مجلد ٩، عدد١، عمان، ١٩٩٨م، ص ٣٣-٣٤.

١٢-للمزيد حول نتائج الحرب البلقانية انظر:

Marriott, The Eastern Question , pp. 463-473.

13- M.Djur, "Balkanski ratovi,",Enciklopedija Jugoslovije, vol.I, zagreb 1980, P.461.

١٤-كانت صحف المعارضة في بلجراد، وخاصة "رادنيشكه نوفينه" Radnicke novine في خريف ١٩١٣م تنشر رسائل الجنود الصرب الذين عايشوا بأنفسهم الفظائع التي حلت بالألبان المسلمين في تلك الأيام. ومن هذه الرسائل الكثيرة تقول واحدة نشرت في ١٩١٣/١٠/٩:

"لا يوجد وقت لأكتب الكثير... أسأل نفسي: هل يمكن للإنسان أن يكون بربريًا إلى هذا الحد. يمكن القول: إن منطقة لوما Luma لم تعد موجودة على سطح الأرض. كل شيء فيها تحول إلى جثث ورماد. كان فيها قرى تحتوي على ١٠٠ - ١٥٠ - ٢٥٠ بيتا لم يعد فيها أحد. نعم لم يعد فيها أحد! كانوا (الجنود الصرب)

يجمعون كل ٤٠-٥٠ شخصا ثم يقومون بذبحهم معا ...":

Akademia e Shkencame e RDS te Shqiperise, E verteta mbi Kosoven dhe shqiptaret ne jugoslavi, Tirane 1990, pp.297-298.

١٥-للمزيد حول هذه الحركة ومغزاها بالنسبة إلى ألبانيا في ذلك الوقت انظر كتابنا: الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، الكويت ١٩٨٣م، ص ٧٣-٧٥.

١٦-كانت مدينة فلورا Vlora في الجنوب، على الساحل الأدرياتيكي، هي الوحيدة التي بقيت خارج احتلال الجيوش البلقانية؛ ولذلك لجأ إليها الوطنيون لإعلان استقلال ألبانيا في ١٩١٢/١١/٢٨م، حيث أصبحت مقر أول حكومة ألبانية برئاسة إسماعيل كمال. ولكن الأمير فيد بعد تعيينه أميرًا على ألبانيا اختار ميناء دورس Durres في الشمال ليكون عاصمة الإمارة. ومع اندلاع الحرب ووقوع ألبانيا تحت أكثر من احتلال لم تعد هناك عاصمة حتى ١٩٢٠م، حين تم اختيار تيرانا لتكون العاصمة الجديدة لألبانيا. للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا: تيرانا المدينة التي نشأت حول جامع ونسبت بالخطأ إلى طهران، مجلة "الجيل" مجلد ١٤ عدد ١٠، باريس ١٩٩٣م، ص ٤٥-٤٩.

١٧-في الحقيقة لقد سبق إرسال القوات الصربية توقيع اتفاقية سرية بين الحكومة الصربية وأسعد توبتاني في نيش في ١٩١٤/٩/١٧م، حيث تعهدت صربيا بدعم توبتاني للوصول إلى الحكم في ألبانيا مقابل أن يقضي على هذه الحركة المقلقة لصربيا (خشية تعاونها مع الحركة الألبانية في كوسوفا)، ويعيد ترسيم الحدود لصالح صربيا ويقيم علاقة تعاون وتحالف مع صربيا في المستقبل. ومن المثير أن نص هذه الاتفاقية السرية، التي نشرت لأول مرة في ١٩٧٧ ، كتب باللغة العثمانية ووقع عليه توبتاني باسمه بالحروف اللاتينية:

Shukri Rahimi, " Marreveshjet e qeverise serbe me Esat Pashe Toptanin gjate 1914 - 1915", Gjurmime albanologjike - Seria e shkencave historike , no . 6, Prishtine 1977, PP. 125-134 .

١٨-في السنوات الأولى بعد استقرار الدولة الألبانية (١٩٢٧م) قدر عدد السكان في ألبانيا بـ ٨٣٣,٥١٩ نسمة منهم ٥٦٣,٧٢٩ مسلمون:

T. Selenica, Shqiperia me 1927, Tirane 1928, pp. CXLI - CXVI

أما في يوغسلافيا فقد كشف أول إحصاء للسكان (١٩٢١م) أن عدد السكان فيها كان ١١,٩٨٤,٩١٩ منهم ١,٣٤٥,٢٧١ من المسلمين:

Branko Petranovic, Istorije Jugoslavije 1918-1978, Beagrad 1981, pp. 29,33

19- Vlabimir Djura-Degan, "Mebjonarodnopravno uredjenje polozaja muslimana sa osvrtom na uredjenje polozaja brugiht vjerskih I nacionalnih skupina na pobrucju

yugoslavije". Prilosi 8. Sarajevo 1972, pp. 89 - 90

٢٠-من المثير فعلا أن يعبر عن هؤلاء في ذلك الوقت أستاذ القانون الدولي في جامعة بلجراد إيليا برجيتش في كتابه المرجعي عن "حماية الأقليات" الذي صدر في بلجراد ١٩٣٣

Dr Ilija Przic, Zastita manjina, Beograd 1933, pp. 15-16.

٢١-أفضل ما يعبر عن ذلك ما آل إليه الحال في مدينة سالونيك، مفتاح البلقان ومركز الولاية التي كانت تضم مجموعة مهمة من المنشآت الإسلامية ذات القيمة التاريخية. للمزيد حول ذلك انظر دراستنا حول "جامع حمزة بك في سالونيك" في كتابنا: دراسات في التاريخ الحضاري، ص ٢٢-٣٠.

٢٢-بلال شمشير، "أتراك بلغاريا وموضوع الهجرة" في دراسات حول الكيان التركي في بلغاريا، أنقره ١٩٧٨م ،ص٧٤.

٢٣-المرجع السابق ، ص ٧٨.

لدينا هنا رقم عام (١٠١,٥٠٧) عن سنوات ١٩٢٣ - ١٩٣٣م ثم عن كل سنة من سنوات ١٩٤٣ - ١٩٣٩م بما يصل مجموعه بالضبط إلى ١٩٨,٦٨٨ مهاجر مسلم.

٢٤-لقد وصل هذا الإرهاب ضد المسلمين في الشهر الأخير من ١٩١٨ والأسابيع الأولى من ١٩١٩ إلى حد أن وزير الداخلية نفسه يذكر في تقرير له حينئذ أنه "إذا استمرت ملاحقة المسلمين من طرف الأرثوذكس فهذا يمكن أن يؤدي بسرعة إلى نتائج وخيمة على العلاقات الداخلية في البلاد، وعلى مكانة الدولة في العالم الخارجي". وفي هذا الإطار كان المسلمون يلاحقون أيضا بالشعارات والمانشيتات الصحفية التي تطلب منهم الهجرة إلى تركيا، للمزيد حول ذلك انظر: الإسلام في يوغسلافيا ، ص ١٩٣ - ١٩٥.

٢٥-يذكر الباحث الألباني زامير شتيلا، الذي اشتغل في موضوع هجرة الألبان من يوغسلافيا، أن "المعطيات والمصادر الرسمية للحكومة اليوغسلافية تدل على أن عدد الذين هاجروا (من يوغسلافيا) إلى تركيا خلال فترة ما بين الحربين حوالي ٢٤٠ألف"، بينما يرفع بعض الباحثين هذا الرقم إلى أكثر من ذلك:

Zamir Shtylla, " Shpernquljet me dhune te shqiptareve ne vitet 1912-1941 ", in Everteta mbi Kosoven, p. 237 .

٢٦-للمزيد حول هذه الاتفاقية والنص الكامل لها انظر كتابنا: كوسوفو/كوسوفا بؤرة النزاع الألباني-الصربي في القرن العشرين، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٤٣-٤٥ و ١١٧ - ١٢١

٢٧-للمزيد حول هذه العلمنة في ألبانيا انظر مقالتنا: مصطفى كمال أتاتورك وألبانيا، مجلة "الندوة"، مجلد ٦ عدد ١، عمان، ١٩٩٥م، ص ٣٧-٣٨.

٢٨-كان المسلمون في البوسنة هدفا مهما في النزاع المرير بين زغرب وبلجراد، إذ كان كل طرف يحاول

أن يجذب المسلمين إليه باعتبارهم من الكروات أو من الصرب، وبذلك كان ميل المسلمين إلى هذا الطرف أو ذاك يرجح الموقف ويحسم هوية البوسنة (غالبية كرواتية أو صربية). ومن هنا كان على المسلمين أن يختاروا بعد انشطار يوغسلافيا وإعلان "دولة كرواتيا المستقلة" أن يختاروا بين بلجراد وزغرب، وقد اختار معظم السياسيين المسلمين ورجال الدين زغرب. وقد عين زعيم الحزب الرئيسي للمسلمين (منظمة المسلمين اليوغسلاف) جعفر كولينوفيتش نائبا لرئيس الدولة، ولكن وعود زغرب للمسلمين لم تتحقق. ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم في دوامة بين القوى الثلاثة المتصارعة: الكروات / الأوستاشا الذين يريدون كرواتيا مستقلة مع البوسنة، والصرب / التشيتنيك الذين يريدون إعادة يوغسلافيا الملكية كما كانت تحت سيطرة الصرب، اليوغسلاف/ البارتيزان الذين يدعون إلى يوغسلافيا جديدة / فيدرالية. وبسبب هذا الوضع المعقد كان المسلمون ضحية العنف والعنف المضاد، وقد قتل منهم خلال سنوات ١٩٤١ ـ ١٩٤٥م حوالي ٧٥ ألف مسلم، أي ٨,١% من مجموع عدد السكان آنذاك.

للمزيد حول ذلك انظر: نويل مالكوم، البوسنة، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة ١٩٩٧، ص٢٣١-٢٣٩.

(٢٨ مكرر) دخل هذا الإقليم الذي كانت تقطنه غالبية ألبانية مسلمة في إطار اليونان بعد أول ترسيم للحدود بين البلدين في ١٩١٣ ـ ١٩١٤م وبسبب ظروف الحرب البلقانية والمجازر التي تعرض لها المسلمون هناك، فقد هاجر عدد كبير من المسلمين إلى ألبانيا المجاورة، ولم يبق هناك إلا حوالي ٣٥ ألف ألباني مسلم. وخلال الحرب العالمية الثانية سقط هؤلاء ضحية الحرب بين إيطاليا واليونان، ثم الصراع بين اليمين واليسار إذ انضم قسم منهم إلى جبهة التحرير الوطنية / اليسارية ELAS التي كانت تبدو منفتحة على الأقليات، ولكن بعد انتصار الجبهة الوطنية / اليمينية قامت قواتها بمجازر واسعة ضد الألبان المسلمين في صيف وخريف ١٩٤٤م حتى أنه لم يعد هناك سوى مئات فقط من أولئك المسلمين.

للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا: ألبان اليونان يتظاهرون ويطالبون باسترداد... جريدة الحياة ١٦-٧-٢٠٠١.

٢٩- في ألبانيا كان الحزبان الرئيسيان المعارضان لتسلم الحزب الشيوعي للسلطة هما الحزب الجمهوري "الجبهة القومية" والحزب الملكي "حزب الشرعية"، وقد غادر الكثير من كوادرهما وأعضائهما ألبانيا إلى إيطاليا واليونان ومنها إلى مصر وسوريا، وبعد ذلك إلى الولايات المتحدة وغيرها، حيث بقوا ينشطون في "المنفى" ويعملون على "تحرير" البلاد. وفيما يتعلق بيوغسلافيا فقد استمرت المعارضة (المنظمة القومية الألبانية الديمقراطية) في العمل المسلح في الجنوب (مكدونيا وكوسوفا) طيلة ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦، حيث قدم العشرات من كوادرها إلى المحاكمة في سكوبية وبريشتينا في مطلع ١٩٤٧ وحكم على الكثير منهم بالإعدام:

Muhamet Shatri, Košova ne Luften e dyte boterore, Tirana 1997, pp. 252-270 .

وانظر عرضا لهذا الكتاب في كتابنا "كوسوفو/كوسوفا" ١٩٨٩ ١٩٩٩م ، عمان ٢٠٠٠ ، ص٤٥-٥٣

٣٠- لم يتمكن البارتيزان اليوغسلاف من القضاء على مقاومة الألبان المسلمين في كوسوفا، الذين كانوا يفضلون البقاء في دولة واحدة مع ألبانيا إلا بالاستعانة بالقوات البلغارية والألبانية الحليفة. للمزيد حول ذلك انظر المرجع السابق، ص ٤٨-٤٩.

٣١- للمزيد حول ذلك انظر على سبيل المثال:

Ali Eminov, Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria, London 1997, pp. 52-53.

٣٢-كانت هذه العواصم تمثل مراكز الثقافة الإسلامية خلال الحكم العثماني، حيث كانت تضم الكثير من المدارس الإسلامية. ففي سراييفو سمح النظام الجديد باستمرار مدرسة واحدة فقط (مدرسة الغازي خسرف بك)، وفي بريشتينا لم يسمح إلا لمدرسة واحدة (مدرسة علاء الدين) بعد حوالي عشر سنوات من التردد، وفي سكوبية بقيت أشهر مدرسة في يوغسلافيا السابقة (مدرسة عيسى بك / الملك ألكسندر كما أصبحت تسمى في عهد الملكية) مغلقة منذ ١٩٤١م، ...إلخ.

٣٣- مالكوم ، البوسنة ، ص ٢٤٢.

وفي روايته المشهورة "بدأ العنب ينضج" يستعرض الكاتب سنان حساني، الذي كان أول مسلم يصبح رئيسا ليوغسلافيا خلال ١٩٨٦ - ١٩٨٧، وضع المسلمين في جنوب يوغسلافيا خلال الفترة الانتقالية من الملكية إلى الجمهورية / الاشتراكية، ويجعل الشيخ رجب يترحم على يوغسلافيا الملكية "التي كانت على الأقل لا ترغم العسكر على الأكل من حلة واحدة تحوي لحم الخنزير"؛ ولذلك يحض الألبان المسلمين على الهجرة إلى تركيا للحفاظ على دينهم وتقاليدهم. للمزيد حول ذلك انظر عرضنا لهذه الرواية: الموروث الشعبي للمسلمين في جنوب يوغسلافيا، مجلة "الفنون" عدد ١١-١٢ ، عمان ١٩٩٢، ص ٣٤ - ٣٩.

34- Eminov, Turkish and other Muslim Minorities, p. 70

35- Noel Malcom, Kosovo - A Short History, London 1998. P. 320.

بدأت الضغوط بحملة منظمة على الألبان المسلمين للإعلان عن أنفسهم كـ :أتراك" مما يسهل لاحقا تهجيرهم إلى تركيا. وهكذا فقد نجحت هذه الحملة في رفع عدد "الأتراك" حوالي عشرين ضعفا خلال تلك السنوات؛ إذ أن الإحصاء الأول (١٩٤٨م) كشف عن وجود ١,٣١٥ تركي في كوسوفا بينما قفز هذا الرقم في الإحصاء اللاحق (١٩٥٣م) إلى ٣٤,٥٨٣ "تركيا". وبالاستناد إلى ذلك فقد تسارعت الهجرة في السنوات اللاحقة كما يلي:

١٩٥٣	١٣,٠٠٠
١٩٥٤	١٧,٠٠٠

١٩٥٥	٥١,٠٠٠
١٩٥٦	٥٤,٠٠٠
١٩٥٧	٥٧,٠٠٠

وحسب التقديرات الألبانية فإن عدد المهجرين إلى تركيا خلال ١٩٥٣ - ١٩٦٠ يرتفع إلى ٢٨٣ ألف، أما تقديرات الباحثين المحايدين فتجعل الرقم ٢٦٠ ألف مهاجر من كل يوغسلافيا (أي بما في ذلك مكدونيا والسنجق والبوسنة) و ١٠٠ ألف فقط من كوسوفا :

A. Pushka, "Nderrimi i struktures nacionale te popullsise se Kosoves dhe imigrimit ne 70 vjetet e ketij shekulli", Perparimi, no. 10. Prishtine 1971, p. 568, ;Malcolm, Kosovo, P. 323 .

٣٦-من الجدير بالذكر أن هذا الموضوع بقي حبيس الصدور حوالي أربعين سنة، إذ لم تتعرض له الصحافة ولا أجهزة الحزب والدولية من قريب أو بعيد، وهو ما دفع فاضل خوجا، أرفع مسئول ألباني في يوغسلافيا في ١٩٨٤م إلى وصف هذا الموضوع بأنه نقطة سوداء في تاريخ يوغسلافيا؛ لأنه لم يدفع أحدا إلى السؤال عن السبب الذي كان يدفع عشرات الألوف للهجرة من "بلد اشتراكي متقدم " إلى "بلد إقطاعي متخلف" . للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا: معركة كوسوفا بعد ستة قرون ١٣٨٩ – ١٩٨٩م، مجلة "الفكر السياسي " عدد ٦ ، دمشق ١٩٩٩م، ص١٣٣.

37- Malcom, Kosovo, P.324

٣٨-في تلك السنوات (١٩٧٥ – ١٩٨٥م) كان جمال بيديتش هو أول مسلم يتولى رئاسة الحكومة اليوغسلافية، ورئيف دزداريفيتش أول مسلم يتولى منصب وزير الخارجية اليوغسلافي، وإسماعيل بايرا أول مسلم يتولى منصب وزير الإعلام اليوغسلافي، وسنان حساني أول مسلم يتولى منصب نائب الرئيس ثم رئيس الجمهورية.

٣٩-كان يقال للتندر حينئذ أنه خلال العهد التيتوي الجديد (أي بعد ١٩٦٦) بني من الجوامع أكثر مما بني خلال العهد العثماني، وإذا كانت المقارنة غير واردة فإنها كانت تعبر عن روح الفترة. ومن أهم الإنجازات التي تحققت حينئذ للمسلمين تأسيس كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو ومدرسة عيسى بك الإسلامية في سكوبية، وإصدار عدد من الصحف والمجلات الإسلامية كـ "البعث " و" الفكر الإسلامي" في سراييفو و"التربية الإسلامية" و "المعرفة الإسلامية " في بريشتينا و"الهلال" في سكوبيه . للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا : ببلوغرافيا المطبوعات الإسلامية في اللغة الألبانية في كوسوفا، جريدة "الحياة" ٢٠٠٠/٧/١٧م.

٤٠-للمزيد حول هذا المرسوم انظر مقالتنا: الدين والمسألة الدينية في ألبانيا، مجلة "العربي" عدد ٢٣٩، الكويت ١٩٧٨م، ص ١٢٩ - ١٣١.

٤١- بعد هذا المرسوم تم تعديل الدستور حتى يعبر أكثر عن التحول الجديد . وهكذا نجد في الدستور الجديد أن المادة (٣٣) حول التعليم تنص على أن "يحرص التعليم على أفضل تقاليد المدرسة الألبانية الوطنية اللادينية"، بينما جاءت المادة (٣٧) لتقول "لا تعترف الدولة بأية ديانة" و "تؤيد الدولة وتطور الدعاية المادية (في الأصل: اللادينية/ م. الأرناءوط) من أجل تثقيف الجماهير بالمفهوم المادي العلمي":

دستور جمهورية ألبانيا الشعبية الاشتراكية، تقديم مصطفى كامل منيب، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٧٨م، ص١٨-١٩.

42- Eminov, Turkish and other Muslim Minorities, p.7

43- Ibid., pp.8-14

٤٤- البوماق هم البلغار السلاف من سكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام خلال الحكم العثماني، وذلك بالمقارنة مع الأتراك والغجر الذين جاءوا بلغاريا واستقروا فيها ابتداء من القرن السابع عشر. للمزيد حول ذلك أنظر مقالة "البوماق" في "الموسوعة الإسلامية".

٤٥- نتيجة للموقف التركي شكلت منظمة المؤتمر الإسلامي مجموعة اتصال زارت بلغاريا في شهر يونيو / حزيران ١٩٨٧م وكتبت تقريرا مدعما بالصور قدمته إلى المؤتمر السابع عشر لوزراء خارجية الدول الإسلامية الذي انعقد في عمان خلال ٢١-١٩٨٨/٣/٢٥ ، والذي أصدر قرارا خاصا (١٧/٤٢) حول هذه المشكلة.

للمزيد حول ذلك انظر : أسيمة جانو، مأساة المسلمين في بلغاريا ، القاهرة (مكتبة مدبولي) ١٩٩٠م ، ص ٢١٦-٢١٩.

ومن المثير بالفعل أن د. علام لم يتعرض بكلمة واحدة في كتابه إلى هذه القضية :

د. وائل أحمد علام، منظمة المؤتمر الإسلامي - دراسة قانونية لنظام ونشاط المنظمة، القاهرة (دار النهضة العربية)، ١٩٩٦.

٤٦-في جدول الهجرة من بلغاريا إلى تركيا / خلال ١٩٨٩ - ١٩٩٢م لدى الباحث أمينوف لدينا رقم ٣٢١,٨٠٠ ، بينما يصل الرقم إلى ٣٥٠ ألف خلال ١٩٨٩م فقط لدى التشايف وبيري مع تنويههما إلى أنه قد عاد من هؤلاء لاحقا إلى بلغاريا ١٢٠ - ١٢٨٠ ألف:

Eminov, Turkish and other Muslim Minorities, p.79; Ivan Ilchev - Duncan Perry, “The Muslims of Bulgaria “ in : Muslim Comunities in the New Europe, ed.G.Nonneman - T.Nibloch - B.Seajkovski, Berkshire 1996, p. 118.

47- Eminov, Turkish and other Muslim Minorities,

وتجدر الإشارة إلى أن القانون المذكور قد أدان التغيير القسري للأسماء ونص على "أن المواطنين البلغار الذين تم تغيير أسمائهم عنوة يمكن لهم بحرية أن يستردوا أسماءهم السابقة".

٤٨- مالكوم، البوسنة ، ص ٢٦١ - ٢٦٣.

وللمزيد حول ذلك انظر عرضنا لمذكرات رئيس يوغسلافيا في ذلك الحين رئيف دزداريفيتش:

من موت يتوالى موت يوغسلافيا، مجلة قضايا استراتيجية (دمشق) عدد (٧، ٢٠٠١ صـ ١٨٧-١٩٧.

٤٩- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس ، ميونيخ (مؤسسة بافاريا) ١٩٩٧م ، ص ١٢.

٥٠- مالكوم ، البوسنة ، ص ٣٠٤؛ ألكسندر شيتشفيتش، "تدمير مجلة "الندوة" مجلد ٣ عدد١٢، عمان ١٩٩٦ ، ص

٥١- للمزيد حول هذا انظر الملف الذي أعدته مجلة "السياسة الدولية"، عدد ١٣٧، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٨٠-١٥٧؛ وملف الندوة الذي نشرته مجلة "المستقبل العربي"، عدد ٢٤٥ ، بيروت ١٩٩٩م، ص ٩٤ - ١٤٣.

٥٢- للمزيد حول الوضع الجديد في كوسوفا انظر مقالتنا: عام على صدور قرار مجلس الأمن ١٢٤٤ / دستور جديد يكرس ما تحقق على الأرض، جريدة "الحياة" ٢٠٠٠/٧/٩.

٥٣- للمزيد حول مكدونيا خلال التاريخ وبعد الاستقلال انظر الكتاب المرجعي الذي صدر حديثا للباحث المعروف هيوج بولتون:

Hugh Poulton, Who are the Macedonians?. London 1995.

وانظر العرض الذي نشرناه عن هذا الكتاب بالعربية : جمهورية مستهدفة من قبل جيرانها كافة، جريدة "المستقبل"، بيروت ٢٠٠١/٥/١٩م.

54- M.Najcevska-E.Simoska-N.Gaber, Muslim, State and Society in the Republic of Macedonia: The Wiew from Within, in Muslim Communities, p.79

وللمزيد حول مغزى التعديلات الدستورية انظر مقالتنا / فيروم أو مكدونيا التي لم تستقر بعد، جريدة "المستقبل" ، بيروت ٢٠٠١/٣/٢٣م.

٥٥- يكشف تقرير معهد الحرب والسلام IWPR بتاريخ ٢٠٠١/٣/٣٠م أنه في ١٩٩٣م كانت نسبة الألبانيين بين موظفي الدولة لا تتعدى ٣%، وعلى الرقم من التقدم الذي حصل منذ ذلك الحين إلا أنها لم تتجاوز ١٠% في نهاية عام ٢٠٠٠ :

WWW,IWPR. Pressure Mounts For Macedonian Peace Talks 30 March 2001.

٥٦- للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا : مقدونيا - الحرب الرابعة" لم تندلع بل سقطت "الخطوط الحمر"، جريدة "الحياة" عدد ٢٠٠١/٤/١٢ ، وفي التقرير الأخير لمعهد الحرب والسلام IWPR بتاريخ ٢٠٠١/٦/١ ما يؤكد ذلك :

WWW.IWPR, End to Macedonian Crisis in Sight/ 7 jun 2001.

٥٧- للمزيد حول هذه الفورة القومية الجديدة ومظاهرها انظر:

Eminov, Turkish and other minorities, p.21-22, Ilchen-Perrym, The Muslims o Bulgaria, P.132-133.

58- Eminov, Turkish and other Minorities, p. 169

59- Ibid ., p. 65

٦٠- للمزيد حول هذا انظر بحثنا / أوروبا والإسلام تناقض أم تعايش - الإشكالية الألبانية، في أوروبا والإسلام - أوراق المؤتمر الدولي الثاني ، تحرير م. الأرناءوط - م. صفي الدين - ح. عبد الرحمن، جامعة آل البيت/ الأردن ١٩٩٨م، ص ٧٩ - ٨٦.

٦١- للمزيد حول هذا انظر:

Elira Cela "Albania Muslims . Human Rights, and relations with the Islamic world " in Muslim Communities, pp. 145 - 147

٦٢-للمزيد حول هذا ،انظر الفصل السادس "انبعاث الدين" من كتاب :

Miranda Vickers-James Pettifer, Albania-Form Anarchy to a Balkan ldentity" , London 1997.

63- Yorgos Christidis, "The Muslim Minority in Greece "in Muslim Communities, p.159

٦٤- في شهر أبريل / نيسان ١٩٩٤ تحدث أندرياس باباندريو بعد تجديد انتخابه زعيما لحزب "الباسوك" عن الأرثوذكسية كعنصر من عناصر السياسة الخارجية "من الضروري أن تكون الأرثوذكسية والماضي التاريخي والقيم الوطنية والشخصية اللغوية والثقافة أساس سياستنا الخارجية":

محمد نور الدين، تركيا في الزمن المتحول - قلق الهوية وصراع الخيارات، بيروت - لندن ١٩٩٧، ص٢٩٤.

٦٥- كانت هذه "الفورة" قوية خلال ١٩٩٠-١٩٩١م في بلغاريا ومكدونيا وصربيا والبوسنة، ولذلك من الصعب أن نفهم ما حدث لاحقا في البوسنة (١٩٩٢-١٩٩٤م) بمعزل عن ذلك . وفيما يتعلق بصربيا / البوسنة يكفي أن نشير هنا إلى دعوة الروائي / السياسي فوك دراشكوفيتش، رئيس حزب "حركة

التجدد الصربي "ونائب رئيس الحكومة اليوغسلافية خلال عهد ميلوشيفيتش، في أواخر ١٩٩٠ حين جاهر بالقول: "إننا في حاجة إلى تحالف بلقاني جديد للدول الأرثوذكسية يضم الصرب وبلغاريا واليونان الوقوف في وجه الإسلام الزاحف":

مجدي نصيف، حرب البوسنة والهرسك في إطارها السياسي / الاقتصادي ، القومي/ العرقي/ الديني، القاهرة (دار المستقبل العربي) ١٩٩٣م، ص ٩٨ .

وحول مظاهر هذه "الفورة" في مكدونيا انظر:

Najcevska-Simoska - Gaber, Muslims, State and Society, pp. 84-90

وللمزيد حول ذلك في بلغاريا انظر:

Iichev-Perry, The Muslims of Balgaria. pp. 132-133.

٦٦- الرقم الأخير للمهاجرين (٨٠٠ ألف) ورد في التقرير الأخير لـ "لجنة مناهضة التعذيب" التابعة للأمم المتحدة بتاريخ ٢٠٠١/٥/٩م .

وللمزيد حول تأثيرها على ازدياد المشاعر المعادية للأجانب في اليونان انظر التقرير الأخير لهيئة AIM:

WWW. AIM, Greece's Anti-Minority Attitude, 3 jun 2001.

٦٧- البرلمان رفض تجديد المساجد التاريخية / الحكومة اليونانية تتعهد بإقامة مسجد في أثينا، جريدة "الدستور" عمان ٢٠٠٠/٦/٢م.

و للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا: مفاتيح آيا صوفيا مقابل ترميم مساجد اليونان، شبكة Islam-Online ٢٠٠١/٦/٨م .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموضوع يعود إلى سنة ١٩٧٣م حينما قدم مجلس السفراء العرب في أثينا طلبا للموافقة على بناء جامع ، ولكن السلطات اليونانية كانت تعرقل باستمرار تنفيذ هذا الطلب. للمزيد حول هذا انظر: حامد عثمان، المسلمون في العالم - قضايا وتحديات، طرابلس ١٩٩٠م، ج١، ص٣٢١ -٣٢٣.

***

الجماعة المسلمة في الهند .. خلال قرن

د. جلال السعيد الحفناوى

مقدمة:

تهتم الدراسة بتطور أحوال مسلمي الهند السياسية والاجتماعية في قرن (١٨٥٨-٢٠٠٠م)، وذلك في ضوء تراثهم الحضاري والديني؛ لأن ما يتعرض له المسلمون في الهند من تحديات مثل الفاعلية والهوية، فذلك لأنهم يمثلون قطاعًا عريضًا من سكان الهند الحديثة، كما تهتم الدراسة برصد المؤشرات المختلفة حول وضع مسلمي الهند الراهن، حتى يتضح الوضع الخاص بهم؛ لأنهم ليسوا مجرد أقلية دينية عادية، بل هم جزء من النسيج العرقي والاجتماعي في المجتمع الهندي، الذي لم تستقر فيه بعد قيم التسامح والتعددية؛ الأمر الذي يمكن ملاحظته من دراسة حالة الأقليات في كثير من دول العالم.

ويتحدد مفهوم "القرن" في هذا البحث على اعتبار موضوعي خاص بالجماعة المسلمة في الهند، مع نهاية حكمهم للهند؛ أي والذي دام قرابة ثمانية قرون ونصف بعد فشل ثورة التحرير الهندية التي قادها مسلمو الهند ضد الإنجليز ودخول الهند تحت الحكم المباشر للتاج البريطاني.

فإذا كان الإسلام قد أقام لنفسه إمبراطورية عظيمة في شبه القارة الهندية وحفظ التراث الإسلامي الحنيف، فإن الهند هي أحد الأماكن التي شعر فيها الإسلام -لأول مرة- بتأثير الغرب السياسي والفكري في وقت مبكر منذ أن تغلغل النفوذ الأوروبي فيها في القرن السابع عشر، وبلغ مداه باستعمار بريطانيا لبلاد الهند.

وسوف تعالج هذه الدراسة المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية للجماعة المسلمة في الهند صعودًا وهبوطًا، وتقديم رؤية شاملة لأهم القضايا التي واجهتهم، وهل شهد هذا القرن انبعاثًا حضاريًا أم لا؟ حيث بدأت الجماعة المسلمة هذا القرن، وهى في حالة هزيمة وغياب إرادة وانبهار بكل ما هو غربي، ولكنها مع نهاية القرن أضحت أكثر ثقة بنفسها، وأكثر وعيًا بخصوصيتها الحضارية، قادرة على أن تأخذ ما ينفعها ويتسق مع ثوابتها العقيدية والشرعية.

والمسلمون في الهند الآن يبلغ عددهم مائتي مليون نسمة تقريبًا، وهم بذلك يكونون ثاني أكبر تعداد في العالم (بعد إندونيسيا)، ويشكل المسلمون أغلبية في ولاية جامو وكشمير ٨٥,٨٥ % وجزر لاكشدويب ٩٤,٣٧ %، وأكبر أقلية دينية في ١٢ ولاية؛ أي أن تعدادهم يأتي بعد الهندوسية مباشرة، وثاني أكبر أقلية دينية في خمس ولايات، وست مقاطعات اتحادية بعد المسيحية والسيخية، وعلاوة

على ذلك توجد مجموعات المسلمين المتميزة اجتماعيًا وثقافيًا باختلافاتها الإقليمية الجلية في لغاتهم وعاداتهم وفنونهم في ٢١ منطقة على الأقل من ٥٨ منطقة حسب التصنيف الاجتماعي الثقافي للمناطق في الهند.

ويمكن تقسيم أبواب الدراسة على النحو التالي:

أولاً: محددات وضع مسلمي الهند الراهن: الجذور التاريخية، وذلك منذ دخول الإسلام إلى الهند، وإقامة دولة إسلامية من الغزنويين حتى المغول، وآثار وضع المسلمين في الهند وحالتهم السياسية، ومحددات الوجود المسلم قبل الاحتلال الإنجليزي، وأهم إسهاماتهم الحضارية، ثم مشاركة المسلمين الفاعلة في حرب التحرير الهندية (١٨٥٧)، وما تلاها من نتائج بالنسبة لوضع المسلمين في قرن، في ظل الاحتلال –أولاً –، ثم فيما بعد الاستقلال.

ثانيا: سياسة الاستعمار الإنجليزي وآثارها، وأنماط الاستجابة:

١-الحركات الإسلامية في الهند بين الإصلاح الديني والمقاومة العسكرية والإصلاح السياسي والمجتمعي، وهى:

أ- الإصلاح الديني: شاه ولي الله الدهلوي.

ب- المقاومة العسكرية: سيد أحمد الشهيد وحركة المجاهدين، والحركة الفرائضية، وحركة تيتومير.

جـ-الإصلاح الاجتماعي والسياسي: السيد أحمد خان ودوره السياسي في حياة المسلمين بالهند.

٢- الحركات الفكرية التي قام بها مسلمو الهند:

أ- حركة ديوبند والاتجاه السلفي القديم.

ب-حركة على كره والاتجاه العقلي الحديث.

جـ- حركة ندوة العلماء والاتجاه التوفيقي بين القديم والحديث.

ثالثًا: الوجود المسلم في الهند بعد الاستقلال: الأبعاد والتحديات.

١-مغزى اللحظة التاريخية للاستقلال والتقسيم.

٢-تحديات ما بعد الاستقلال: وضع مسلمي الهند بين الوحدة والتقسيم.

٣- خريطة قوى الجماعة المسلمة في الهند، ومشاكلها، ومحددات الفاعلية في الوضع الراهن.

اولا: محددات وضع مسلمي الهند الراهن، الجذور التاريخية.

كانت للعرب صلات وعلاقات تجارية مع الهند قبل الإسلام. كما كان بين العرب والهنود قبل الإسلام علاقات مذهبية وعقائدية. وكان ذلك يمثل تقاربا وتجاوبا فكريا وروحيا؛ إذ كانت عبادة الأصنام ومظاهرها من تعظيم الكواكب وعبادتها من الأمور التي اشترك فيها الهنود مع العرب. وذكر الشهرستاني في مقدمة كتابة "المِلل والنِحل": "أن العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد، وأكثرُ ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية".(٢)

وبعد الإسلام بدأ المسلمون يتوافدون على سواحل الهند في عهد الخلفاء الراشدين، وفتحوا ثغوراً عديدة في الهند، أهمها مكران وخور الديبل على يد الفاتح العربي محمد بن القاسم (٣). ثم بدأ الفتح الجديد للهند على أيدي الغزنويين الأتراك من ناحية غزنة (أفغانستان)، وتولى سبكتكين حكم غزنة، وأقام دولة في بيشاور (باكستان). وخلفه ابنه محمود الغزنوي الذي غزا الهند سبع عشرة مرة في سبعة وعشرين عامًا، وتملك بعض الحصون بها (٤). ثم جاء السلطان محمد الغوري وقضى على الغزنويين وخلفهم على حكم الهند، ثم جاء بعده المماليك في ٦٠٢ هـ / ١٢٠٦ م حتى سنة ٦٨٩ هـ / ١٢٩٠ م، وخلفهم الخلجيون من ٦٨٩هـ /١٢٩٠م إلى ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م، ثم جاء بعدهم آل تغلق من ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م إلى ٨١٦هـ /١٤١٣م، وسقطت دلهي في يد تيمور لنك سنة ٨٠١هـ /١٣٩٧، وحكمت أسرة السادات الهند في سنة ٨٥٥هـ/١٤٥١م، ثم خلفهم اللودهيون حتى عام ٩٣٣هـ / ١٥٢٦م.

وما ان حل عام ٩٣٣ هـ/١٥٢٦م حتى فتح السلطان ظهير الدين بابر الهند، وقضى على سلاطين الدولة اللودهية في معركة "ياني يت"، واستولى على دلهي في غرة صفر ٩٢٣ هـ، وجلس على عرشها في الرابع من رجب سنة ٩٢٣ هـ/١٥٣١م (٥) وخلفه ابنه همايون، ثم أكبر، ثم جهانجير، فشاهجهان ثم أورنجزيب الذي يُعد من أعظم ملوك هذا الأسرة وأقواهم. وبعد وفاته عام ١١١٨ هـ/١٧٠٧م بدأت عوامل الضعف والانهيار تدب في أوصال الدولة المغولية؛ إذ حكمها سلسلة من الملوك الضعاف، فتولى بهادرشاه الأول الحكم بعد وفاة والده أورنجزيب في عام ١١١٨ هـ /١٧٠٧م، وظل في الحكم حتى عام ١١٢٣هـ /١٧١١م، وقضى فترة حكمه في حروب داخلية من أجل تثبيت ملكه، وظل في الحكم حتى عام ١١٢٤ هـ/١٧١٢م.(٦)

وخلفه ابنه "أكبر شاه" الثاني فلم يكن له أي تأثير في الحكم، وجاء بعده بهادر شاه الثاني في سنة ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م، وكان آخر ملوك الأسرة المغولية، وقد نفاه الإنجليز إلى رانجون في بورما بعد ثورة ١٨٥٧م، وبذلك انتهى حكم الدولة المغولية للهند (٧)، وبدأ حكم الإنجليز المباشر للهند من عام ١٨٥٨م، واستمر حتى عام ١٩٤٧م، وتم تقسيم شبه القارة الهندية إلى دولة الهند التي تضم أغلبية

هندوسية، ودولة پـ كستان التي تضـم أغلبيـة مسلمة، ثـم انفصلـت دولـة بنجلاديش الإسـلامية عـن پـاكستان عام ١٩٧١.

ولا يهمنا من الدراسة التعرض لتفاصيل هذه المراحل التاريخية السـابق رصدهـا بقدر مـا يـهمنا التوقف عند نتائج خبرات دراسة هذه المراحل ودلالتها بالنسبة للإجابة على الأسئلة التالية:

١- هل كان المسلمون يحكمون كل الهند؟ وماذا عن الجماعات الأخرى؟

٢- ما هي أهم دلالات أو نتائج هذا التطور؟

٣- تفاعُل مسلمي الهند مع الدول الإسلامية الأخرى في العصرين (المملوكي والعثماني)(٨).

١- تطور سيطرة الإنجليز على الهند:

بدأ التغلغل البريطاني في الهند عام ١٦٦١ بمراكز تجارية أصبحت بعد قليل شـركات قائمـة، ثـم احتاجت الشركات إلـى قـوات تحمـي متاجرهـا ومخازنـها، واتسـعت الشـركات حتـى أصبحـت مدنـًا بأسرها. ثم جاء الفرنسيون إلي الهند عام ١٦٦٤م، وكونوا شركة الهند الشرقية الفرنسية للتجارة فـي الهند تحت رعاية كلوبير ومساعدة لويس الرابع عشر، واستطاعوا في خلال عشرة أعوام أن يقيمـوا لهم مراكزَ فـي مدن "بوند شـيرى" و"مـاهي" و "جندرنكر" و"مـدراس" (٩). وقد اغتنم دوبلكس فرصة وفاة نظام حيدر آباد الدكن فأجلس أحد أنصاره على عرشه، ونصب أميرًا مواليا على حكومة أركوت، وعظم بذلك نفوذ دوبليكس حتى كاد الإنجليز له، وتذرعـوا بحياكـة الدسـائس لـه فـي قصـر فرساي، فاستطاعوا أن يحملوا لويس الخامس عشر على استدعائه، وترك جميع ما فتحه، وعقد هدنة مع الإنـجليز في سنة ١٧٥٤م (١٠).

وبذلك خلتْ الساحة أمام الإنجليز، فحصنوا مراكزهم في كلكتا ومـدراس وبومبـي، وتدخلـوا فـي النـزاعات القائمـة بين الأمـراء المحليين، وجـاءوا بجنـود لـهم لخـوض المعارك ورشـت الشـركة وارتشـت للوصـول إلـى أهدافـها فـي الـهند، واسـتطاعت أن توطـد أقدامـها فـي عـهد "كلايـف" ١١٧٠هـ/١٧٥٦م، ورأى حاكم البنغال الأمـير سـراج الدولـة أن يوقـف تدخل الإنجليز فـي شئون الدولـة، فـهاجم حصـن وليم، واستولى عليـه، فقـامت حملـة مـن مـدراس بقيـادة "روبـرت كلايـف" استردت حصن وليم، وعقدت صلحًا مع سراج الدولـة، ولكن كلايف نقض المعـاهدة، واستطـاع – بمساعدة أحد الخونة في جيش سـراج الدولـة وهومير جعفر– أن ينتصـر عليه فـي موقعـة بلاسـى الشهيرة ١١٧٠ هـ – ١٧٥٧ م، وأن يقتله، وأن يقيم صنيعته مير جعفر حاكمًا على البنغـال. وعندمـا خلفـه مـير قاسم أراد أن يؤكـد نفوذه، ويسـترد البنغـال مـن الإنجليز بمساعدة إمبراطور المغـول الضعيف شاه عالم، ولكنهم هزموا فـي "مكسـر" عـام ١١٧٨ هـ / ١٧٦٤م، واضطُـر شـاه عـالم أن

يتنازل للإنجليز عن حق الإشراف المالي على البنغال وأريسه وبيهار في معاهدة ١١٧٩ هـ / ١٧٦٥م.

وفي عام ١٧٦٧م خلف ورن هستنجز روبرت كلايف على حكم الشركة، فأراد أن يثبت مركز الإنجليز في الأراضي التي استولوا عليها، ولكنه اصطدم بقوة المراهتها وسلطان ميسور القوى حيدر علي، الذي استطاع أن يرد الجيش الإنجليزي بقيادة أيركوت سنة ١١٧٩ هـ / ١٧٦٥م، ويعد جيش المرهتها، ويتحالف مع الفرنسيين، ولكن الجيش الإنجليزي أجبر "حيدر علي" على التراجع أمامه، وترك السواحل عام ١١٩٥ هـ /١٧٨١م بعد تراجع حلفائه الفرنسيين [١١]، ومات حيدر علي عام ١١٩٦ هـ / ١٧٨٢م. وخلفه ابنه "السلطان تيبو" الذي واصل الحرب ضد الإنجليز، وفي عام ١١٩٩ هـ /١٧٨٥م ترك هستنجز الشركة، وخلفه كورانواليس، الذي تحالف مع المرهتها ونظام حيدر آباد على محاربة السلطان تيبو واستطاع أن يدخل بنجلور، والتمس تيبو الصلح على أن يتخلى عن قسم من بلاده، وفي عام ١٧٩٨م تولى "ولزلي" حكم الشركة، فقام بمحاصرة تيبو في العاصمة "سر نجا يتم"، وحاربه تيبو بشجاعة، غير أن أحد قواده، وهو "مير صادق" فتح القلعة للإنجليز، وخرّ "تيبو" شهيدًا في أرض المعركة، وبالقضاء على تيبو تخلص الإنجليز من أقوى عدوٍّ لهم، وأصبح من السهل السيطرة على الجنوب بعد أن قهروا المرهتها سنة ١٢٢٨ هـ / ١٨١٣ م.

وفي سنة ١٢٣٩ هـ/١٨٢٣ استولى الإنجليز على "آسام"، وعلى "أركان" في بورما، وقامت سلسلة من الحروب بين الإنجليز والسيخ من عام ١٨٤٥ إلى عام ١٨٤٩م، وانتهت بهزيمة السيخ، وضم اللورد النبرو البنجاب إلى أملاك الشركة، وفي عهد دلهوزى ضُمت للشركة مملكتا حيدر آباد وأوده، وبذلك سيطر الإنجليز على جميع أجزاء الهند. وقام دلهوزى بإلغاء ألقاب الملوك والأمراء المغول، ووجه إنذارًا إلى الملك المغولي بهادر شاه القابع في قلعة دهلي؛ بأنه سيكون آخر رجل في الدولة المغولية يحمل لقب الملك، وأن القلعة ستؤخذ منه، وتحول إلى ثكنة عسكرية [١٢]. وهكذا استطاعت الشركة في مدة قرن أن تبسط سلطانها على الهند، وتستعبد شعبها، وتستنزف ثرواتها.

"وكان هذا فتحا صريحًا غاشمًا للبلاد" كما قال ول ديورانت-، "ودفع ذلك الفتح بثلاثين مليونا من الأنفس البشرية إلى أقصى حدود الشقاء" كما قال اللورد ميكالى-. ولقد مكنت لهذا السيطرة عدة عوامل على رأسها ما أصاب حكام مسلمي الهند من ضعف وفرقة، وكذلك فشل التحالفات مع قوى إسلامية أخرى في وقف هذا الزحف البريطاني.

ومنذ أن بدأت شركة الهند تنفرد بحكم الهند أخذت تفرض على أهل الهند قوانينها الجائرة التي تهدف إلى إفقارهم، وزلزلة نظامهم الاجتماعي، والتهوين من شأن عقيدتهم، وحاولت نشر المسيحية بكل السبل.

لمس العلماء ورجال الدين المسلمون ما وصل إليه شأن دينهم، فازدادت ثورتهم حدة على

الإنجليز. ووجدوا المبررات القوية؛ لشحذ النفوس بالثورة ضدهم، وظهرت الحركات المختلفة من أجل إشعال نار الجهاد الوطني، وهبَّ علماء المسلمين يدفعون خطر الإنجليز عن طريق الخطب الحماسية التي تدعو المسلمين إلى الوحدة والجهاد ضد الإنجليز، امتدادا من شاه ولي الله الدهلوى وشاه عبد العزيز حتى السيد أحمد الشهيد.

٢- الثورة الهندية: حرب التحرير ١٨٥٧:

يذكر "عشرت رحماني" أن أسباب ثورة التحرير (١٣) ترجع إلى ما قام به المجاهدون من نشر الوعي في مختلف أنحاء الهند، فبدأت تتولد نار الجهاد في قلوب المسلمين، على الرغم من ظلم الحكومة الإنجليزية (١٤)، وقد بدأت المخاوف تزداد بسبب السيطرة الإنجليزية، وبدأت جميع الطوائف تفكر في أنها سوف تفقد عاداتها وتقاليدها وحريتها الدينية، وخاصة أن الحكومة الإنجليزية كانت تشجع حركة التبشير ونشر المسيحية بالقوة، وكذلك سوء الأحوال الاقتصادية، واستأثر الإنجليز بالمناصب العليا، ولم يعد للهنود وظائف سوى بعض الوظائف الدنيا، إلى جانب العمل في الجيش الإنجليزي، وكانت تُدرُّ راتبا قليلا جدا، وراجت الرشوة، وانتشرت البطالة، وكان الحكام يعيشون منفصلين عن الرعية، وواجهت الأسر العريقة ظروف الحياة الصعبة، وأصيبت الطوائف المتوسطة والفقيرة بنكسة خطيرة في نظامهم الاجتماعي، وقام الإنجليز بالسيطرة على جميع الولايات والأقاليم الهندية، وقاموا بعزل سلطان أوده وتنحية الأمراء المسلمين والراجاوات الهندوس من مناصبهم، وأصبحت سلطة المغول في دهلي اسمية، وكأن بهادر شاه ظفر (آخر ملوك المغول في الهند) يسكن القلعة الحمراء، وليست له أية سلطة؛ فقد كان يتلقى راتبه من الإنجليز، ويخضع في كل أموره للأوامر الإنجليزية. وقد تبرم الأمراء والرؤساء وأصحاب النفوذ من السلطة الإنجليزية، وأعلنوا عصيانهم، وكان الإنجليز يعتمدون على الجيش فقط. وعلى الرغم من قلة عدد الجنود الإنجليز إلا أنهم كانوا يعتمدون على الجيوش المحلية المنتشرة في جميع أنحاء الهند، وكانت مصدرًا لقوتهم وبدونها لا تستقر سلطتهم. لكن الضباط الإنجليز كانوا يوجهونها لصالحهم، وكان سلوكهم متعنتا مع الجنود، حتى قام الجنود المسلمون والهندوس بالشكوى من سوء معاملتهم من قِبل هؤلاء الضباط الذين يتدخلون تدخلا سافرا في عاداتهم القومية والدينية؛ لذلك عمّ السخط عليهم بسبب اضطهاد الإنجليز، وإجبارهم على استعمال دهون الخرطوش التي تُعتبر محرمة في أديانهم (فدهن البقر محرم على الهندوس تحريم دهن الخنزير على المسلمين)، وبذلك ازدادت معارضة الهنود للإنجليز. وقد زاد النفوس اشتعالا ما أقدم عليه دلهوزى من اعتقال واجد على شاه ملك أوده، وضم بلاده للشركة عام ١٢٧٣ هـ / ١٨٥٦م.

وقد بدأت الثورة في معسكر "ميرت" يوم ١١ مايو ١٨٥٧ حينما صدرت الأوامر للجند باستعمال خراطيش الرصاص عن طريق قضمها بالفم؛ فتذمر الجنود وعصوا الأوامر؛ لأن هذه

الخراطيش كانت مدهونة بشحم الخنزير والبقر، وهما محرمان على المسلمين والهندوس، فقام الإنجليز بالحكم على عدد منهم بالسجن، وتفننوا في تعذيبهم، وكان ذلك يوم ٩ مايو. وفى اليوم التالي ثار الجنود في معسكر ميرت على رؤسائهم، يقتلون ويدمرون. ثم زحفوا إلى دهلى، وفى يوم ١١ مايو حاول الجيش الإنجليزي صدهم عن دهلى ولكنهم هزموه، ودخلوا دهلى، وتجمع ألوف الجنود الثائرين من المسلمين والهندوس، واختاروا الملك المغولي الكهل بهادر شاه قائدًا لهم ورمزا للثورة، بعد أن رضيت عنه جميع الطوائف، فانضوى المرهتها والهندوس والمسلمون تحت راية الحرب. وقد جعل بهادر شاه قيادة الثورة لبعض أبنائه مثل "ميرزا مغل" و"خضر سلطان"، وقاد المدفعية "بخت خان"، وانقضَّ الأهالي على الإنجليز مع الجنود في كل مكان، وأثاروا فيهم الرعب، ولكن الإنجليز استطاعوا أن يسيطروا على هذه الثورة ويقمعوها بعد أن ظهرت بوادر الفشل على هذه الثورة؛ نتيجة سوء التخطيط وعدم تنظيم صفوف الثوار، بالإضافة إلى أن قادة الثورة لم تكن لديهم تجربة في قيادة الجنود؛ فأدى ذلك إلى ظهور عناصر فاسدة في صفوف الثوار، قامت بالنهب والتخريب، وقد قوبل ذلك بتخطيط منظم دقيق من جانب الإنجليز، ووقوف السيخ وبعض رجال القلعة مثل ميرزا إلهى بخش في جانب الإنجليز؛ وهو ما دفع الملك إلى ترك القلعة هو وأهله، وذهبوا إلى مقبرة "همايون" خارج دهلى طلبا للحماية؛ فكان لهذه الخطوة تأثيرها السيئ في نفوس الثوار؛ حيث دب الذعر والخوف في قلوبهم، وما لبث الإنجليز أن سيطروا على الثورة في ١٩ سبتمبر من نفس العام بعد أن استمرت أربعة أشهر.

وكان المسلمون هم قادة الثورة؛ فتحملوا النصيب الأكبر من الظلم الذي بدأه الإنجليز بالقبض على بهادر شاه ظفر وزوجته وأولاده، وقام الإنجليز بقتل "ميرزا مغل" و"ميرزا خضر" و"ميرزا أبو بكر"، وحكموا في يوم ٢٧ يناير ١٨٥٧م على بهادر شاه بالنفي إلى رانجون في بورما بتهمة قيادة فصائل الثورة، فرحل إلى بورما في ١٧ أكتوبر ١٨٥٧م، وفي أول نوفمبر سنة ١٨٥٨ أعلنت الملكة فيكتوريا -ملكة بريطانيا- ضم الهند إلى التاج مباشرة، وخروجها من سلطة شركة الهند الشرقية، وعينت اللورد كيننج حاكمًا عامًا للهند تحت سلطة التاج، ثم تفرغ الإنجليز بعد ذلك لإذلال الهنود، وخاصة المسلمين الذين أذاقوهم من ضروب الانتقام والتنكيل ما لا يتسع المجال لسرده [١٥].

٣-الإنجليز والمسلمون بعد فشل حرب التحرير عام ١٨٥٧م:

كان الإنجليز يعرفون جيدًا أن عليهم -قبل أن يثبتوا أقدامهم في الهند- محاربة المسلمين وكسر شوكتهم؛ لأنهم كانوا يثورون عليهم، ولا يستطيعون حكم الهند باطمئنان دون القضاء عليهم، وكان لهذا العداء من جانب الإنجليز للمسلمين جذور قديمة قبل الثورة، ولكنه ازداد حدة بعدها [١٦].

يقول دوق ولنجتن بعد حرب غزنة وكابل عام ١٨٤٢م: "لقد ثبت جيدًا أن المسلمين الذين عاشوا عيلة علينا يبغضوننا من قلوبهم، على عكس الهندوس الذين أظهروا فرحهم بانتصارنا".

وفي سنة ١٨٤٢م اعترف حاكم الهند اللورد النبرا بذلك؛ حيث قال: "إننا لا نستطيع أن نتغاضى عن هذه الحقيقة، وهي أن المسلمين هم أعداؤنا الأصليون؛ لذلك فخطتنا هي التقرب من الهندوس". لذلك بدأ الإنجليز في الاستعداد للتقرب من الهندوس، وتهيأ الهندوس للإخلاص والوفاء لهم، وزاد عداء الحكومة للمسلمين وكراهيتم لهم/ وأصبح المسلمون عاجزين (١٧) أمامهم، واستمرت خطة عداء المسلمين منذ ذلك الوقت حتى عام ١٨٧٠م.

ولكن هذا العداء تضاعف بعد أحداث عام ١٨٥٧م بعد أن ألقى الإنجليز بمسئولية الثورة كاملة على المسلمين دون غيرهم من الطوائف الأخرى الذين شاركوهم هذه الثورة، وبدأوا في تنفيذ سلسلة من الإجراءات الانتقامية ضدهم، وأصبح المسلمون مرفوضين من قِبل البلاط الإنجليزي، وحدث تغيير هائل في الهيكل الاجتماعي للهند؛ نتيجة نهب الإنجليز لكنوزها وثرواتها حتى واجهت الهند المجاعة والإفلاس. وفي أثناء اندلاع الثورة قدر الإنجليز أهمية الولايات والحكومات المحلية وخطرها عليهم. فقام اللورد كيننج بضم الكثير من هذه الولايات بعد الثورة إلى الحكومة الإنجليزية، كما ساعدوا على تكوين طبقة من الإقطاعيين. وترعرت هذه الطبقة في ظل الإنجليز الذين كانوا يهدفون من ذلك إلى أن تظل هذه الطبقة على ولائها لهم، وبالتالي تصبح عقبةكئوداً في سبيل حرية الهند؛ لأنهم سيفقدون امتيازاتهم لو تحققت هذه الحرية (١٨).

وكان المجتمع الهندي ينقسم إلي طبقتين قبْل الاحتلال الإنجليزي: الأولى: تضم أهل العلم، وأهل الدين، وأهل المال، والإقطاعيين. والثانية: تضم الحرفيين، والصناع. وعندما جاء الإنجليز حطموا هذا النظام، واتبعوا سياسة تفريق الجماعات المختلفة حتى تضعف نفوذها، واتبعوا في ذلك خطتهم الشهيرة "فرِّقْ تَسُدْ"، كما يقول السير جان منيرد: "إن الحكومة الإنجليزية لا تستطيع أن تقوم، وتستقر إذا لم توجد تفرقة ظاهرة بين المسلمين والهندوس" (١٩).

وسيطر الإنجليز على اقتصاد الهند في تلك الفترة، وأصبحت سوقا محتكرة لتجارتهم، وكانت مزارع الشاي والصمغ الهندي والبن والنيلة تمول من الرأسماليين البريطانيين، وشجع الإنجليز بعد الثورة إقامة الأوربيين. وسهّل اللورد كيننج حصولهم على الأرض بإصدار قانون سماه قانون "الأرض البور"، وبموجب هذا القانون أعطيت للأوروبي مساحات واسعة من الأرض في تلال الهند؛ لتمكينهم من الإقامة في جو أكثر ملائمة لهم؛ وأدى ذلك إلي تكوين مستعمرات زراعية في آسام وبهار وتيلجرسي، وجاء بعض أصحاب زراعة النيلة من الأوروبيين من جزر الهند الغربية، واستغلوا المزارعين أسوأ استغلال وأذلوهم واستعبدوهم، وكانت الحكومة تتغاضى عن ذلك؛ لأن هذا الاستغلال الفظيع كان لصالح رأس المال البريطاني.(٢٠)

وبعد فشل الثورة تلاشت السلطة السياسية الباقية للمسلمين. وانعكس هذا التحول السياسي على

تدهور الأوضاع الاقتصادية والحضارية لهم، ووقع المسلمون في شرك الإحساس بالدونية والضآلة وانتشر فيهم الفقر والمرض والجهل ولم يعد هناك أي عمل يمارسونه، ولم يبق هناك تصور واضح ومحدد لمستقبلهم بعد أن فترت هممهم ونضبت ملكات الفهم ومواهب التفكير لديهم، وتراجعت قيمهم الأخلاقية والحضارية الموروثة أمام الأفكار والنظريات الغربية، وأصبحت سُحُب اليأس والقنوط مخيمة على كل مكان، وأصبح شبح الموت يحوم على أي شخص يخالف الإنجليز ولو مخالفة بسيطة[٢١].

وحكمت بريطانيا الهند بقوة السيف، وزادت وظائف الضباط الإنجليز. وبدأ الهندوس في العمل في المكاتب الحكومية عند الإنجليز، ولكنها كانت في الغالب أعمالا مكتبية، ونشط المبشرون.

يقول جارسان دى تاسى: "لم تسمح حكومة الشركة لفترة من الزمن بمجيء المبشرين المسيحيين إلى الهند؛ فقد كان تصورهم أن الهندوسي لن يتخلى عن دينه، وأن التعرض له والسخرية منه ليس في صالحهم، لكن الحكومة الإنجليزية غيرت هذه الخطة، وأعطت الحرية التامة لهؤلاء المبشرين، وكانت الحكومة تحافظ على حقوق الهنود الذين تحولوا بدينهم إلى المسيحية، ولم تسمح لأحد بالتعرض لهم" [٢٢].

وقام الدكتور وليم هنتر W.W.Hinter عام ١٨٧١م بتصوير المجتمع الهندي على أكمل وجه في كتابه "Our Indian Mosulmans أي مسلمو هندنا"، والذي يُعد من الكتب الموثوق بها في هذا الصدد، ويُعد الكتاب الوحيد الذي صوّر بدقة أحوال المسلمين بعد فشل الثورة بعد أن كانت مجهولة لدينا، وقد كتب هنتر هذا الكتاب بإيعاز من اللورد ميو Lord Mie، وكان اللورد ميو مهتمًا اهتمامًا خاصًا بإدخال التعليم الإنجليزي، ونشره بين المسلمين، وأراد أن يعرف ما هي الأسباب التي تجعل المسلمين يكرهون الإنجليز، وما السبيل إلى إرضائهم؛ فكان هذا الكتاب الذي يقع في أربعة أبواب، قام فيه هنتر ببحث الأوضاع الاقتصادية للمسلمين في الهند. ويذكر شكاوى المسلمين العديدة من الحكومة الإنجليزية، فيقول: "إن المسلمين يتهموننا بأننا حاولنا نشر التعليم الإنجليزي، وهو غير مفيد للمسلمين، وسبب من أسباب ذُلهم وخضوعهم ، وأننا قمنا بعزل القضاة المسلمين، وحكمنا على آلاف الأسر بالفقر، على أن أكبر ذنوبنا في نظرهم هو أننا استعملنا أوقاف المسلمين في أشياء غير لائقة بها، وعلاوة على هذه التهم التي نعرفها بسهولة هناك العديد من التهم والشكاوى التي أساسها عاطفي بحت، والتي ربما لا ترد على عقول الإنجليز" [٢٣].

ثم يقول هنتر مصورًا حالة الثراء والرفاهية التي كان المسلمون يعيشون فيها قبل مجيء الإنجليز، ثم ما آل إليه حالهم من ذل ومهانة بعد استيلاء الإنجليز على الهند، وزوال سلطة المسلمين: "إذا أراد أحد الساسة في مجلس العموم أن يتولد لديه الشعور بالهيبة والرهبة، فيكفيه أن يحكي بصدق أوضاع مسلمي البنغال، الذين كانوا يعيشون في قصور، ويركبون العربات التي

تجرُّها الخيول، وعندهم الخدم. لكن الآن انقلب الحال، وصاروا يعيشون في منازل متهدمة، ولهم دخل متواضع، وازداد وقوعهم في مستنقع الاستدانة يوما بعد يوم حتى قام دائنوهم يرفعون دعاوى عليهم، واستولوا على منازلهم وأراضيهم، وكانت نهاية للأسر المسلمة العريقة"(٢٤).

وقد صوّر الأديب والمصلح الاجتماعي الطاف حسين حالي الوضع الاجتماعي للمسلمين بعد الثورة في مقدمه ملحمته "مدُّ الإسلام وجزره"، والمعروفة بـ "مسدس حالي"، وقد أطلق "حالي" على الثورة اسم "عتاب ذي الجلال"، يقول: "أصبحت حالة القوم متردية للغاية، وصار العزيز ذليلا، ومُرّغت كرامة الشرفاء في التراب، وكانت نهاية للعلم، فلم يبقَ من العلم سوى اسمه، ومن الدين سوى رسمه، وتفشت المجاعات، وعشش الفقر على كل منزل، وفسدت الأخلاق، وخيمت سُحُب التعصب السوداء والكثيفة على المسلمين، وتقيدوا بأغلال العرف وبقيود التقاليد، وعمّ الجهل، وتسلطت البدع على رقاب العباد، وأصبح الأمراء المسلمون غافلين عما يدور حولهم من مؤامرات، غير مكترثين بها، والعلماء الذين يعول عليهم في إصلاح المجتمع كانوا يجهلون ضروريات العصر ومقتضياته"(٢٥).

ويقول هنتر: "في الحقيقة عندما وقعت هذه البلد (الهند) في قبضتنا كان المسلمون على رأس جميع القوميات الأخرى، وكانوا علية القوم، ولم يكن تفوقهم هذا ناتجا عن شجاعتهم وقوة بأسهم فحسب؛ بل كانت لديهم ملكة المهارة السياسية والإدارية، وعلى الرغم من ذلك أغلقت الحكومة أمامهم جميع الوظائف الحكومية والمناصب الرسمية وغير الرسمية، وذكر هنتر بعد ذلك أسباب العداوة بين الإنجليز والمسلمين، فقال: "إن الحكومة الإنجليزية منعت عنهم الوظائف العامة مثل الجيش والبوليس والقضاء والوظائف الحكومية، وكانت هذه الإدارات مصدر رزق المسلمين، ولكن الإنجليز قضوا على هذا المصدر، بالإضافة إلى استيلاء الحكومة على الحرف الأخرى مثل الطب والمحاماة، وكانتا حكرًا على المسلمين دون غيرهم، وبدأ الإنجليز في نشر الطب الغربي تدريجيًا(٢٦).

ثم يقول هنتر: لقد سُلبت جميع الوظائف العليا والدنيا من المسلمين بالتدريج، وأعطيت للقوميات الأخرى -وبالأخص للهندوس-، ووصل اضطهاد المسلمين لدرجة أن الإنجليز كانوا يعلنون عن وظائف المسلمين في المجلات الحكومية في مكان منفصل علانية، وعندما تنفد هذه الوظائف في أيام محدودة من الإعلان فإن الحاكم الإنجليزي يقول: إننا لن نعطي هذه الوظائف لأحد قط سوى الهندوس، وقد عقد هنتر مقارنة بالأرقام بين المسلمين والسيخ والهندوس بالنسبة لتولي الوظائف والمناصب الحكومية، ويتضح من هذه المقارنة مدى الظلم الذي ألحقه الإنجليز بالمسلمين حتى جاء الزمن الذي لم يكن فيه نصيب المسلمين من هذه الوظائف سوى بعض الحراس والسعاة والخدم.(٢٧)

وفي النهاية اضطرت الحكومة الإنجليزية إلى تغيير خطتها عام ١٨٧١م مع المسلمين، بعد أن كشف هنتر لها أسباب هذا العداء، وبدأت مرحلة من التعاون والتفاهم بين الإنجليز والمسلمين، وهدأت نغمة الجهاد بعد أن استصدر الإنجليز عدة فتاوى موقعًا عليها من علماء مكة بالذات لمكانتهم في نظر المسلمين في الهند للقضاء على فكرة الجهاد، ولإبطال فتوى شاه عبد العزيز الشهيرة [٢٨]، والتي أعلنها عام ١٨٠٣م، ونادى فيها بوجوب الجهاد ضد الإنجليز، وصدرت فتوى من بعض علماء الهند في سنة ١٨٧٠م تنادي بالتعاون مع الإنجليز، وبدأت الحكومة الإنجليزية في التعاون مع العلماء الذين يعتبرون الجهاد غير جائز شرعا مثل "مولوى عبد اللطيف خان" في كلكتا والذي تعاون مع الإنجليز، وكان في طليعة المدافعين عن التعليم الإنجليزي. كما أفتى أحد مريدي السيد أحمد الشهيد في البنغال وهو "مولوى كرامت على جونبورى" بأن جهاد الإنجليز غير جائز. وكان السير سيد أحمد خان من أهم الشخصيات التي تعاونت مع الإنجليز، وبدأت صفحة جديدة من العمل القومي للمسلمين. وبعبارة أخرى: تنوعت أنماط استجابة المسلمين لتحديات الحكم البريطاني، وتنازعها اتجاه الجهاد العسكري، واتجاه المقاومة المدنية.

ثانيًا: سياسة الاستعمار الإنجليزي: الآثار وأنماط الاستجابة:

١- الحركات الإسلامية في الهند بين الإصلاح الديني والمقاومة العسكرية والإصلاح السياسي والاجتماعي:

وقد ضاعف الاحتلال الإنجليزي من المساوئ الاجتماعية للمسلمين، وأفسد حياتهم، وكان رد فعل المسلمين إزاء ذلك متمثلا في عدة حركات جمعت بين الإصلاح الديني، والمقاومة العسكرية، والإصلاح الاجتماعي – السياسي. ولقد كان لكل من هذه الحركات دورها وإسهامها بقدر ما تنوعت وتعددت التحديات الدينية والعسكرية والسياسية أمام عالم مسلمي الهند منذ نهاية القرن التاسع عشر.

ويقدم لنا وضع مسلمي الهند كيفية التفاعل بين هذه الأنماط الثلاثة من التحديات، ونظائرها من أنماط الاستجابة. فبقدر ما كانت الدعوة للإصلاح الديني قاعدة انطلقت منها المقاومة العسكرية، بقدر ما كان فشل الأخيرة محفزا لنمط آخر، وهو الدعوة إلى إصلاح اجتماعي سياسي ذي مسار أثار نقاشًا كبيرًا، ونعرض فيما يلي لردود الفعل التي اتخذها المسلمون تجاه الاستعمار الإنجليزي واضطهاده لهم.

(١) الإصلاح الديني: شاه ولي الله الدهلوي:

قامت هذه الحركة الإصلاحية في الهند عام (١٧٣٥-١٧٦٢) في الوقت الذي كان العالم الإسلامي يغص بالحركات الإصلاحية والثورية التي كانت تنبعث من آن لآخر ضد الحكومة الإنجليزية، ولم يكن لدى المسلمين أية وسيلة يستطيعون بها منع القوى غير الإسلامية الأخرى،

وترجع جذور هذه الحركة إلى "شاه ولي الله الدهلوي " الذي نادى بأن العودة إلى الدين الصحيح هي الحل لكل مشكلات المجتمع الإسلامي في الهند.

وفي هذه البيئة المضطربة وُلد شاه ولي الله في دهلي عام ١٧٠٢م، وأسَّس المدرسة الرحيمية التي أصبحت فيما بعد نواة لحركته الإصلاحية، وأنشأ العديد من المدارس والكتاتيب، وقام بتفسير القرآن وترجمته هو وولده شاه رفيع الدين عبد العزيز، وقام بتفسير التدهور واقتراح الحلول با لعامل الديني، ومن ثم ركز على الإصلاح الديني، وقد كان عالما فذًا وهبه الله بصيرة نافذة وعقلا راجحا، فقام باستعراض مفصل لحالة المسلمين المتردية في الهند في منتصف القرن الثامن عشر، وقد اعتبر أن المشاكل الاجتماعية التي يواجهها المسلمون كانت نتيجة لضياع السلطة منهم وتفشي الفساد الأخلاقي بين المسلمين؛ لذلك اعتبر شاه ولى الله الجهاد ضروريا لتنفيذ أهدافه.

وفي بداية جهوده الإصلاحية اتجه أولا إلى الملك في محاولة لإيقاظه من نوم الغفلة، لكنه فشل، فاتجه إلى الأمراء، ولكنهم لم يسمعوا إليه.

وكان شاه ولي الله قد اهتم بالنظام الاجتماعي في الهند، وأكد على أن تماسك المجتمع ينحصر في مدى فاعلية العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبذلك أكد شاه ولي الله على أهمية التوازن بين الحرف والصناعات حتى يكون هناك تنسيق بينهما؛ فلا يؤدي إلى خلل في إحداها على حساب الأخرى.

ولاحظ عدم التوازن في النظام الاجتماعي للهند، وأكد على رفاهية الفلاحين والحرفيين؛ لأن النظام الاجتماعي المتماسك كان في ذلك الوقت سندا للنظام السياسي (٢٩)، وكان يريد إجراء بعض الإصلاحات الفورية، بالإضافة إلى الخطط السياسية التي تُحدث تغيرات في طريق عمل المسلمين ولا تعوقها، وكانت خطته تتضمن –أولا- إنقاذ المسلمين وتخليصهم من مخاطر العادات والتقاليد غير الإسلامية، والتي تصبح بمرور الوقت عرفا سائدًا بين المسلمين بسبب علاقاتهم الاجتماعية المختلفة مع الطوائف الأخرى. ولم يكن يريد أن يصبح المسلمون جزءًا من البيئة العامة لشبه القارة الهندية فحسب، بل يريد أن يقيم العلاقات والروابط القوية مع بقية العالم الإسلامي.

ويعتبر شاه ولى الله أول مفكر إسلامي أعطى أهمية أساسية للناحية الاقتصادية، ودرس تقدم الأمم وتأخرها من هذه الوجهة، ورأى أن "أي مجتمع لا يستطيع أن يطبق العدل ما دامت الجماعات المنتجة فيه تعتمد على الآخرين"(٣٠). ويعتبر الفساد الأخلاقي نتيجة حتمية للتدهور الاقتصادي، ويقول في "حجة الله البالغة": "إن أي قوم يستمرون في طريق المدنية والحضارة فإن صناعتهم وحرفتهم تصل إلى أعلى درجة من الكمال، ولكن إذا ركنت الطبقة الحاكمة إلى حياة الدعة والراحة، فإن العبء سيزداد على الطبقات العاملة، وسيعيش أكثر أعضاء المجتمع مثل الحيوانات، وستدهور الأخلاق الاجتماعية عندئذٍ، وإذا واجهوا أي ضائقة اقتصادية فإنهم سيعجزون عن حلها"(٣١).

كان شاه ولى الله قد شعر بضعف الإمبراطورية المغولية والنظام القطاعي القديم، وعدَّ ذلك سببًا لإحداث تغيير كلي في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الهند، وكان يعلم أن النظام الإقطاعي ليست له القدرة على إصلاح الأوضاع الاقتصادية المتدهورة في عصره، ولم يكن هناك في ذلك الوقت أية طبقة متعلمة يمكن أن تحل محل طبقة الإقطاعيين التي كانت -في نظره- من أسباب ضعف الإمبراطورية المغولية، ونادى بأن يحل محلهم صغار الإقطاعيين؛ لأنهم كانوا يمثلون قوة ضغط خاصة على سلطة الحكومة المركزية تريد أن تقلص دور الملك، وتسلب منه بعض صلاحياته، وشعر شاه ولي الله بأن النظام الإقطاعي ليس جديرا بالإمساك بزمام الحكم؛ لذا وضع عينيه على طبقة الصناع والتجار الذين كانوا بائسين في ذلك العصر حتى إذا تهيأت لهم الأوضاع المناسبة انقضوا على طبقة الإقطاعيين، وأمسكوا بزمام الأمور.(٣٢)

وقد سلك شاه ولى الله طريق الاعتدال والوضوح في كتاباته، وحاول إثبات التوافق بين التعاليم الإسلامية والحياة الإنسانية، وترجم القرآن للفارسية حتى تصل معانيه إلى أفهام الناس بسهوله. وعلى الرغم من أن حركة شاه ولي الله لم تنتشر وتزدهر في حياته، إلا أن أعظم إنجازاته هي بحث الأوضاع الاقتصادية والسياسية في عصره، ومحاولة إقامة حكومة إسلامية، فدعا أحمد شاه والإبدالي لغزو الهند لتحقيق هذا الهدف، فقام أحمد شاه بالقضاء على الحركات الوطنية طبقًا لمقترحات شاه ولى الله، ولكنه لم ينجح في تغيير العقلية الإقطاعية، فضعف الاقتصاد، وتدهورت شئون الدولة، خاصة بعد رحيل أحمد شاه، وظهرت العيوب في نظام الدولة، فتمكن الإنجليز من إقامة حكمهم على هذه العيوب، ولم يكن يفكر في خطر السيخ والمرهتها على قيام الحكومة الإسلامية فحسب، بل كان يعتبر قوة الإنجليز المتزايدة هي الخطر الأول(٣٣).

وبعد وفاة شاه ولي الله خلفه ابنه شاه عبد العزيز (١٧٤٦-١٨٢٤ م) على مدرسته وفكره، فتطورت حركة شاه ولي الله في عصره، وقد تدهورت الحياة الاقتصادية والسياسية. وسيطرت شركة الهند الشرقية على مناطق واسعة من الهند، وأصبح المسلمون محكومين، وضاعت من الطبقة العليا الوظائف والمناصب والإقطاعيات. وضيّق الإنجليز على العلماء سبل الرزق، وساءت أحوال الفلاحين بفرض ضرائب جديدة، وحاول أولاد شاه ولي الله الآخرون (شاه رفيع الدين، وشاه عبد القادر، وشاه عبد الغني، بالإضافة إلى شاه عبد العزيز) إقامة الحكومة الإسلامية التي كانت الهدف الرئيسي لشاه ولي الله، ولكن الإنجليز أعلنوا رفضهم لهذه الفكرة كما رفضها الإقطاعيون؛ ولذلك قام تلاميذ شاه ولي الله بالانتشار في القرى والمدن يدعون إلي ترك البدع واتباع السنة، وكانوا يهدفون إلي يقظة المسلمين وتوحيدهم، وقام أولاد شاه ولي الله بتأليف الكتب الدينية وبتفسير كتبه، وترجم شاه رفيع القرآن الكريم إلى اللغة الأردية.

وقد انعكس السخط بين المسلمين في الميدان الديني على الجدل الذي ثار بشأن وضع الهند تحت الحكم البريطاني، أتعتبر الهند عندئذ دار إسلام أم دار حرب؟ ولم يكن هذا الجدل جديدًا، فعندما

اكتسحت دولة المرهتها مناطق شاسعة من الـهند الإسلامية فـي القرن الثامن عشر ثـارت المسـألة نفسها، ولكـن العلمـاء فـي ذلـك الوقـت رأوا أن الـهند لـم تفقد وضعـها باعتبارهـا دار إسـلام، ولكـن الاحتلال الإنجليزي للهند كان عكس الحكم المرهتي الـذي لـم يدخل تغييرات يُعتدّ بـها فـي النظـام الاجتماعي للهندي (٣٤)، ولذلك وصلت الدعوة الإسلامية إلـى ذروة نجاحـها عندمـا أصـدر شـاه عبـد العزيز فتواه الشهيرة (٣٥) عام ١٨٠٣م بأن جميع المنطقة الواقعـة تحت الحكم الإنجليزي والممتـدة حتى كلكتا هي دار حرب وليس دار إسلام، ومعنى ذلك أن الإسلام لم يعد السلطة الفوقيـة فـي الـهند، أو على الأقل ليست هناك حرية عبادة، على الرغم من أن الإنجليز لا يتدخلون في الشـعائر الخاصـة بالمسلمين، والمسلمون الآن يعيشون في دار حرب؛ بمعنى أنهم حُرموا مـن السـلطة أو السيادة، ولـم تسمح لهم الحكومة الإنجليزية بممارسة الشعائر الدينية بحرية كاملة مـن أجل ذلـك؛ فالجـهاد ضدهـا فرض على كل مسلم. ولكن لأن الإمبراطور المغولي فـي وضـع ضعيـف، وقد أصبـح موظفًـا لـدى الإنجليز، ولم يكن للمسلمين أية حركة منظمة تجمع جهودهم؛ فلم تخرج الفتوى بأي رد فعل فوري، لكنها ولدت حركة ثورية، كان هدفها إقامة الحكومة الإسـلامية (٣٦) وطـرد الإنجليـز، وهـي "حركـة المجاهدين" بقيادة السيد أحمد الشهيد الذي حمل لواء الجـهاد والدعـوة الإسلامية بعد وفـاة شـاه عبـد العزيز سنة ١٨٢٤م بعد أن أرسى دعائم الدعوة الإسلامية، وازدهرت حركة شاه ولي الله على يديه.

ب-حركة المقاومة العسكرية:

١- حركة المجاهدين وفكرة الجهاد:

في المراحل الأولى من التوغل الأوروبـي في العالم الإسلامي قاوم المسلمون في مواقـع كثيرة الوضـع الجديد بالقوة، ورجعوا إلى عقيدة الجهاد في سبيل تعبئة الجمـاهير وحشدها تـبريرًا للنضـال ولتحديد العدو تحديدا دقيقا. ولما كان الحكام الاستعمـاريون غير مسـلمين؛ فقد كـانت عقيـدة الجـهاد ملائمة تماما لتحقيق هذه الأهداف(٣٧).

وكانت عقيدة الجـهاد إلـهاما لكثير مـن الحركـات التـي خـاضت النضـال المسـلح ضـد السيطرة الاستعمارية الغربية على معظم أراضي العالم الإسـلامي، وبصفـة خاصـة فـي شـبه القـارة الهنديـة؛ حيث كـان لهذه العقيدة أهمية كبرى في مقاومة الإنجليز في الهند (٣٨) بعـد أن اسـتقروا فـي البنغـال، وتوغلوا منها إلى جميع أنحاء الهند، فقامت حركات إسلامية في البنجاب والبنغال على السواء تدعـو إلـى إصـلاح الأوضـاع الاجتماعيـة وطـرد الإنجليز وإقامـة الحكومـة الإسـلامية، وقـد اتخـذت هـذه الحركات -وعلى رأسها حركة المجاهدين – شكلاً منظمًا بزعامة السيد أحمد البريلوي (٣٩).

وكان السيخ قد أقاموا لهم حكومة قوية في البنجاب، ووقـف المسلمون أمامـهم، فقـام السـيد أحمـد الشـهيد، وأعلن الجهاد ضد السيخ، وبايعه شاه إسماعيل ابن أخت شاه عبد العزيز، ومولانا عبد الحي

صهر شاه عبد العزيز، وأصبحا من أخلص أعوانه، وقاموا بتكوين حركة المجاهدين سنة ١٨٢٠م، وقام السيد أحمد الشهيد ورفيقاه بالطواف بشرق الهند وجنوبها يدعون المسلمين إلى نبْذ العادات والتقاليد غير الإسلامية والتمسك بالشريعة الإسلامية، وأشعلوا حماس المسلمين من البنغال حتى دهلي(٤٠).

وكانت حركة المجاهدين تهدف إلى طرد الإنجليز في المقام الأول، يقول السيد أحمد الشهيد: "إن حربنا ليست ضد الأمراء والحكام المسلمين، بل ضد الكفار ومثيري الفتن. فمنذ عدة سنوات والهندوس والمسيحيون ينشرون المفاسد والمظالم بعد أن سيطروا على أكثر مناطق الهند، وبدأت تسود عادات الكفر والشرك، وماتت شعائر الإسلام، فعندما رأيت هذا الوضع صُدمت صدمة كبيرة، وانتابني شوق إلى الهجرة، ونشأت في قلبي غيرة الإيمان، وفي رأسي حماسة الجهاد" (٤١).

وقد ترك السيد أحمد الشهيد كتابًا واحدًا هو "الصراط المستقيم"، وقام رفيقاه شاه إسماعيل ومولوي عبد الحي بترتيبه، وندرك منه مدى تفهم السيد أحمد الكامل للمسائل الدينية المختلفة، وأنه حاول طرد الإنجليز، والقضاء على السيخ، ونشر التعاليم الإسلامية الصحيحة، ولم يعارض التصوف مثل الوهابيين، ولكن كانت لديه الرغبة في إصلاحه، وبعد وفاته قام حلفاؤه -وعلى رأسهم مولانا ولايت علي وعنايت علي- بمساعدة بعض مريدي السيد أحمد الآخرين بجمع شتات المجاهدين وتنظيم حركتهم، واتخذوا مدينته مركزًا لهم، ولاقوا نجاحًا كبيرًا في المناطق الريفية في بهار والبنغال. وقامت جماعة "صادق بور" -التي أطلق عليها الإنجليز اسم "الوهابين" ليصدوا المسلمين عنها- بمساعدات قيمة للمجاهدين في معسكر تهانة؛ وكان هدفهم إقامة نظام موحد من البنغال حتى إقليم سرحده في شمال الهند (٤٢).

واستمر المجاهدون في الحروب والمنازعات مع الإنجليز من سنة ١٨٥٢ حتى ١٨٥٧، وكانت الإمدادات تأتي سرًا لهم من جميع أنحاء الهند -وخاصة بهار والبنغال- ليواصلوا الحرب، وبعد ثورة ١٨٥٧م التي أبلوا فيها بلاءً حسنًا ظل المجاهدون يحاربون الإنجليز حتى سنة ١٨٦٨م. (٤٣)

ويقول هنتر: "لقد ظل مسلمو الهند لسنوات يهددون بالخطر الحكومة الإنجليزية في الهند، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه الفئة المتمردة (المجاهدين) التي نالت الحماية والعون من الأكثرية الإسلامية في غرب الهند إلى أي مدى يمكن أن تنجح تحت قيادة هذا القائد (أي السيد أحمد الشهيد)"(٤٤).

وقد أثرت حركة المجاهدين على الحياة في شبه القارة الهندية تأثيرًا واضح المعالم، وولدت عند المسلمين الإرادة والعزيمة وسط هذا الجو العدائي من جانب الهندوس والسيخ وإنجلترا. وكانت حركة المجاهدين أول حركة شعبية خلقت عند المسلمين الإحساس السياسي، ولم يكن هدفها إعادة

عرش أو أسرة إلى الحكم؛ بل كان هدفها تحرير المسلمين من الظلم والعبودية، وقد رسموا بدمائهم الذكية معالم طريق المسلمين في الهند.

٢- الحركات الإسلامية في البنغال:

بعد المحاولات الشجاعة من السلطان تيبو عام (١٧٨٥-١٧٩٨م) للقضاء على السيطرة الإنجليزية في البنغال -والتي وضعها الإنجليز في حسابهم لأهميتها حتى قضوا عليه؛ نتيجة للخداع والخيانة من جانب قواده- قامت بريطانيا بتثبيت أقدامها في الهند بكل الصور الممكنة؛ فأدى ذلك إلى تفجر الحركات الإسلامية التي اشترك فيها المسلمون والمصلحون والمفكرون، وقد اعتنقوا فكرة الجهاد، ووجهوا انتباههم إلى إصلاح الفرد من أجل إحياء العقائد الإسلامية، وكان الجهاد أحد العوامل المؤثرة في معارضة السيطرة الإنجليزية، وقد استمر السيد أحمد الشهيد في رفع راية الجهاد ضد السيخ والإنجليز في البنجاب حتى استشهد في معركة بالاكوت عام ١٨٣١ بفعل العناصر الخائنة في صفوف حركته، والتي كانت سببًا في القضاء على السلطان "تيبومن" من قبل في البنغال.

وكان أهم عمل للسيد أحمد وخلفائه من بعده أنهم قاموا بمد نشاط حركتهم إلى البنغال في الشرق، وأقاموا علاقات قوية بينهم وبين المراكز والحركات الإسلامية الأخرى في الهند من أجل إحياء فروض الدين وإقامة شعائره الصحيحة، بعد أن كان البنغال بمعزل عن الحركات الإسلامية في شمال الهند، وبدت التأثيرات الهندوسية ظاهرة بوضوح في حياة المسلمين هناك؛ بسبب صعوبة الانتقال بين البنغال والبنجاب وتأثير الإقطاعيين الهندوس على حياتهم الاقتصادية. وكان القرن التاسع عشر نذيرا بعودة الحياة الإسلامية للبنغال، ونهاية العزلة الدينية للمسلمين؛ بسبب ظهور الحركات الإصلاحية والإحيائية التي قام بها أنصار السيد أحمد الشهيد ومريدوه في البنغال، وكانت أولى حركات المجاهدين في البنغال الحركة الفرائضية [٤٥].

١- الحركة الفرائضية:

هي أولى الحركات الإسلامية الإحيائية في البنغال، وقام بها حاجى شريعت الله (١١٩٥هـ-١٧٨١م - ١٢٥٧هـ-١٨٤٠)، وقد سنحت له الفرصة كاملة للاطلاع بنفسه على الحركة الإصلاحية في نجد عندما ذهب للحج (١٢١٩هـ-١٨٠٢) حتى أنه أخذ على عاتقه مسئولية الدعوة إلى إحياء الإسلام والإصلاح الديني عندما رجع من الحجاز، فقام بوعظ المسلمين وإرشادهم، وأكد على أهمية أداء الفرائض الإسلامية، ولهذا سُميت بـ"الفرائضية"، أي المهتمة بأداء الفرائض، وسُمِّي أتباعها باسم "توبار"، أي تابع أو مريد. وقد نبذ الفرائضيون التقاليد والبدع والاحتفالات التي ليس لها أي سند في القرآن والسنة.

وانتشرت هذه الحركة بسرعة في مناطق كبيرة في البنغال، ويرجع لهذه الحركة الفضل في خلق الشعور لدى المسلمين بتفوقهم وسموّهم على الهندوس(٤٦).

ومات حاجي شريعت الله بعد أن أرسى قواعد هذه الحركة، وجاء بعده حاجي محمد ١٢٥٧هـ/١٨٤٠م، فقام بتنظيم الحركة، وجعلها أكثر وعيًا، وأصبحت لها فاعلية سياسية واجتماعية كبيرة، وأسس المراكز الدينية في شرق البنغال، وكان يعين خلفاءه، ورفض دفع الضرائب التي كان الإقطاعيون الهندوس يفرضونها على المزارعين المسلمين، وتوفي حاجي محمد ١٢٢٨ هـ/١٨٦١م بعد أن وسع من نطاق حركته الإحيائية في البنغال ونواحيها، ولكنه واجه أثناء قيادته لهذه الحركة عقبات كثيرة، وتفاقمت الخلافات بين الجماعة الفرائضية وعامة المسلمين، عندما أفتت الحركة بأن الهند أصبحت دار حرب؛ ولهذا لا يجوز صلاة الجمعة والعيدين فيها، ومن هنا نشأ الخلاف الذي اتخذ شكل الاضطرابات والقلاقل في معظم مراحله؛ وأدى ذلك إلى تركهم للصلاة في المساجد(٤٧).

وكانت هذه الحركة في الأصل حركة دينية بحتة -شأنها في ذلك شأن "الطريقة المحمدية"- تسعى إلى أهداف روحية مثل الدعوة إلى التوحيد الخالص ونبذ البدع غير الإسلامية، ولكنها سرعان ما اكتسبت بُعدًا اجتماعيًا محددًا وواضحًا تحت قيادة محمد محسن المعروف باسم "دودوميان" ، وهو ابن حاجي شريعت الله، وذلك أنها أخذت تنظم الفلاحين والحرفيين المسلمين في نضالهم ضد الإقطاعيين وأصحاب مزارع النيلة الإنجليز(٤٨). وبعثت الحركة الفرائضية الحياة في الناحية الدينية في فريد بور، ودكا وبارسال، ولكن يؤخذ عليها أنها كانت حركة ذات طابع محلي، وهو ما تلافاه السيد أحمد الشهيد في حركته.

٢-حركة تيتومير:

كانت هذه الحركة معاصرة للحركة الفرائضية، وأسسها تيتومير (المتوفي ١٨٣١ م)، وكانت هذه الحركة على علاقة بحركة المجاهدين في شمال الهند؛ فقد كان تيتومير يخوض نضالا نشطًا في البنغال الغربية في نفس الفترة التي كان السيد أحمد يخوض فيها قتاله ضد السيخ، وكان هدف هذه الحركة في البداية نشر روح الجهاد بين المسلمين ضد الإنجليز وأعوانهم من الهندوس، إلى جانب الإصلاح الديني، ثم أخذت صبغة سياسية شعبية. وقد جمع تيتومير حوله عددًا كبيرًا من الأشياع من الفلاحين والصناع، وخاض نضالا ضد أصحاب مزارع النيلة الإنجليز والإقطاعيين الهندوس(٤٩).

ونالت حركته الشهرة في أوساط عامة المسلمين، وقد خلقت فيهم الاعتماد على أنفسهم؛ وهو ما هيأ لهم -بعد ذلك- الحصول على حقوقهم المختلفة بالجهاد ضد الإنجليز والهندوس. وقد أعلنت حركة تيتومير رغبتها في القضاء على الحكم الإنجليزي، وإعادة الحكم الإسلامي للهند مرة أخرى؛ وقد أدى هذا الإعلان من جانب الحركة إلى انتشار الحركات الثورية المختلفة ضد الإنجليز في مختلف أنحاء الهند، وكانت نهاية الحركة على يد الإنجليز؛ لأنهم لم يستطيعوا مواجهة جيش منظم

ومسلح بأسلحة حديثة، كما كانوا يفتقدون إلى التخطيط المنظم والقيادة العسكرية الواعية، فضلا عن أسلحتهم البسيطة (٥٠).

وهناك مريد آخر للسيد أحمد الشهيد جدير بالاهتمام، وهو مولانا كرامت علي جونبوري (المولود سنة ١٨٠٠م)، وكان السيد أحمد قد التقى به أثناء تجواله في أطراف الهند للدعوة والإرشاد، وأوكل إليه مهمة الدعوة والإصلاح في البنغال، وقد قضى في هذه المهمة نحو أربعين عامًا، وأحدث تغيرات هامة في عادات الناس، وظل بمعزل عن حركة المجاهدين، ولكنه أفتى فتوى اعترض فيها على اعتبار الهند دار حرب؛ وهو ما أدى إلى ارتياح الإنجليز (٥١).

وواصل المجاهدون حربهم للإنجليز في كل مكان، وأحيوا عقيدة الجهاد في نفوس المسلمين، وبثُّوا روح الحرية في الجيش المفكك؛ فاشتعلت نيران ثورة ١٨٥٧م التي أراق المجاهدون فيها دماءهم في سبيل الحرية والشهادة. وبعد فشلها صبّ الإنجليز جام غضبهم عليهم؛ لأنهم كانوا في طليعة فصائل الثورة، وجردوهم من أبسط حقوقهم الإنسانية، ومات مرشدهم مولوي عنايت علي غازي سنة ١٨٥٨م، ولكنهم واصلوا معارضتهم للإنجليز تحت قيادة مولوي يحيى علي، ومولانا أحمد الله عظيم آبادي، ومولانا صغرتها نيسرى في البنغال حتى اعتقلهم الإنجليز عام ١٨٦٤م، وحكموا عليهم بالسجن المطلق، واستمرت سلسلة الاعتقالات للمجاهدين حتى عام ١٨٧٢م.

وبذلك طُويت آخر صفحة في حياة المجاهدين، تلك الحركة الثورية الإسلامية التي عارضت الحكم الأجنبي للهند، بعد أن ظلت مصدر قلق الإنجليز، ودخلت الهند تحت السيطرة المباشرة للإنجليز وتاج ملكتهم فيكتوريا عام ١٨٥٨م.

وكانت هناك مقاومة عسكرية من جانب جماعة المجاهدين استمرت بعد الثورة حتى عام ١٨٧٢م، ومنذ ذلك التاريخ لم يظهر أي نمط من المقاومة العسكرية ذات الاتجاه الإسلامي، أو أية مشاركة مع اتجاهات هندية أخرى، ثم سقط نمط المقاومة العسكرية عند المسلمين عندما جاء السيد أحمد خان، ونادى بنبذ المقاومة العسكرية وبناء جسور الصلح مع الإنجليز، ومن ثم انتهت المقاومة العسكرية في جميع أنحاء الهند عدا كشمير.

وبعد فشل حركة المجاهدين من الناحية العسكرية بدأوا يفكرون في صعوبة مواجهة الإنجليز لعدم تكافؤ قوتيهما؛ لذا فكر المجاهدون في الجهاد الأكبر، وهو إصلاح نفوس المسلمين عن طريق نشر المفاهيم الدينية الصحيحة عن طريق الدعوة السلمية في جميع أنحاء الهند، وأنشأوا لهذا الغرض شبكة من المدارس والكتاتيب لتدريس العلوم الدينية والتقليدية؛ ليحافظوا على كيانهم، وامتد تأثيرهم على جميع الحركات الإصلاحية التي قامت بعد فشل الثورة مثل مدرسة ديوبند التي أسسها محمد قاسم نانوتوي، والتي كانت تدرس أفكار شاه ولي الله الثورية الإصلاحية.

وقد تأثر السير سيد أحمد خان بهذه الحركة كما ذكر في كتابه "آثار الصناديد" بأنه اشترك في دروس السيد أحمد الشهيد الوعظية في المسجد الجامع، ويؤكد الطاف حسين حالي -الذي كتب سيرة السير سيد أحمد خان حالي، أن السير سيد قد تأثر في المرحلة الأولى من حياته بأفكار مولانا إسماعيل الشهيد، وخاصة فيما يتعلق بالتحرر من التقاليد (٥٢).

(جـ) الإصلاح الاجتماعي والسياسي: السيد أحمد خان، ودوره السياسي في حياة المسلمين:

بعد أن انتهت فعالية "حركة المجاهدين عسكريًا عام ١٨٧٢م، بعد سلسلة الحروب المستمرة التي خاضتها ضد الإنجليز ومعارضة حكومتهم في الهند، ظهرت حركة جديدة تدعو المسلمين إلى التعاون مع الإنجليز ومعارضة حكومتهم في الهند، وعُرفت هذه الحركة باسم "حركة على كره"، وتزعم هذه الحركة السير سيد أحمد خان.

وقد رأى السير سيد سلطة الإنجليز المتزايدة، فتيقن منذ البداية أن سلطة حكومة بهادر شاه ظهر -آخر ملوك المغول- المحدودة داخل أسوار القلعة في طريقها إلى الزوال، وأن الإنجليز هم الذين يحكمون الهند فعليا، وسوف تستمر دولتهم. ولم تغِبْ عنه هذه الحقيقة حتى في أحلكِ الظروف، أي في أثناء اندلاع ثورة ١٨٥٧م عندما تزلزلت دعائم الحكومة الإنجليزية نفسها في الهند، وعلى حد قول حالي: فإن الجانب العقلي كان يتغلب على طبيعته وتفكيره(٥٣).

وعمل السير سيد (٥٤) موظفا لدى الإنجليز، وكان يرى أيام الثورة أن المسلمين ليست لهم أي قوة يستطيعون بها مواجهة الإنجليز، وبعد الثورة حدثت تغيرات سياسية وحضارية هائلة لم يكن لها مثيل من قبل في تاريخ المسلمين في الهند؛ فقد أصبحوا محكومين وبدأوا يواجهون مرحلة الدفاع للبقاء، فلم تكن ثورة ١٨٥٧م مجرد ثورة قام بها العسكر؛ بل كانت بركانًا اجتماعيًا متفجرًا غيّر الخريطة الاجتماعية لشبه القارة الهندية.

وبدأت المنافسة بين الطوائف المختلفة داخل الهند، وبدأوا يتقربون للإنجليز، وخاصة الهندوس والسيخ، وبدأ المسلمون يفكرون في الحفاظ على دينهم ولغتهم وحضارتهم، ولم تكن لديهم أي خطة لذلك(٥٥)، وقرّر السير سيد الهجرة إلى مصر حيث قال: "لم أكن أتصور في ذلك الوقت أن يأتي على قومي يوم يستطيعون أن ينالوا فيه عزتهم، وتتحسن أحوالهم".

ونستطيع أن نقدر حالة المسلمين المتردية من قول السير سيد هذا، ولكن السير سيد غيّر رأيه في الهجرة، وقرر أنه "ليس من الشهامة والرجولة أن أترك قومي في هذا الوضع الصعب، وألتمس العافية والسلامة، لا، يجب أن أبقى لأشاركهم في هذه المصيبة، وأعقد همتي وعزمي لإبعاد هذه المصائب عنهم(٥٦).

لذلك قام السير سيد بمحاولة مدّ جسور التعاون مع الإنجليز؛ لينهي العداء الذي يعتمل في قلوب

الإنجليز تجاه المسلمين، وكان سبيله إلى ذلك تقديم تفسير جديد لنظرية الجهاد المسيطرة علـى تفكير الحكومة الإنجليزية، يُرضي بها ميولهم، وتكون بمثابة بداية عهد جديد مـن العلاقـات بيـن المسلمين والإنجليز، فقـال: "إن الجـهاد غير مباح إلا فـي حالـة القـهر الصـراح، أو الحيلولـة بيـن المسلمين وممارسة شعائر دينهم؛ مما يضر بأسس بعض أركان الإسلام. ولما كان البريطانيون يكفلون الحرية الدينية فليس هناك من الشروط ما يبرر الجهاد ضدهم. أما فيما يتعلق بمسـألة مـا إذا كـانت الـهند دار حرب أم دار الإسلام؛ فيرى أنه يمكن وصفها بالوصفين كليهما، وإن كان من الأوفق أن تُسـمى بـدار الأمان"(٥٧).

ثم قام السير سيد ومولانا جراغ علي بتمييع نظرية الجهاد حتى يقتنعـوا الإنجليـز أن الإسـلام ديـن مسالم أساساً، وأن الهنود المسلمين يمكن أن يكونوا رعايا مخلصين للإمبراطورية البريطانية، وعلى ذلك فإن الطبقات الوسطى والعليا من المسلمين التي كانت تعتمد في كسب قُوتها إلـى حـد كبـير علـى الوظائف الحكومية، راودتها الآمال في تحسين علاقاتها بالإنجليز(٥٨).

وكتب السير سيد بعد ذلك رسالة "أسباب بغاوت هنـد"، أي أسـباب الثـورة الهنديـة، كشـف فيـها أسباب الثورة الحقيقية، وبرّأ المسلمين من تهمة إشعالها، ثم كتب رسـالة أخـرى رد فيـها علـى كتـاب هنتر "مسلمو هندنا"، وكان هنـتر قـد ذكـر فـي كتابـه هـذا أن المسـلمين لـن يكونـوا رعايـا صـالحين للإنجليز، ما داموا متمسكين بالقرآن(٥٩).

وقد ردّ السير سيد تدهور أحوال المسلمين إلى سببين: الأول: نقص التعليـم لديـهم. والثـاني: عـدم الاتحاد والاختلاط بالإنجليز الذين سلطهم الله عليـهم، وتفـاقم الكراهيـة والبغضـاء بينـهما؛ لذلـك أكّـد السير سيد على المصالحة مع الإنجليز، والتعليم والتربية مـن أجـل صـالح المسـلمين، وكـان يعـرف جيداً أن أية حكومة لا يمكن أن تستمد سلطتها بقوة السيف، بل من الضروري أن تنشأ عاطفـة الألفـة بين الحاكم والمحكوم، التي هي في نظره أسـاس الحكـم، ويـترتب علـى ذلـك حـل مشـاكل المسـلمين السياسية والاجتماعية، وقد قضى السير سيد أحمد خـان طيلـة عمره يعمـل بـهذه النظريـة، ويحـاول التقرب من الإنجليز حتى يظفر المسلمون بالوظائف والمنـاصب العليـا، والتـي يمكنـهم عـن طريقـها الحصول على حقوقهم السياسية(٦٠).

وقام السير سيد في سـبيل هـذه المهمـة بتشـبيه الـهند فـي إحـدى خطبـه "بالزوجـة التـي يريـد أن يزوجها بالأمة الإنجليزية"، وطبقاً لتصـوره فإنـه "مـن أجـل صـالح الـهند يجـب اسـتمرار الحكومـة الإنجليزية(٦١)، وأن يدوم هذا الزواج السياسي". ونلاحظ أن فكرة السير سيد هذه كانت مطابقة لفكرة رائجة في العالم الإسلامي آنذاك.

وقام السـير سيد بـالعمل الوطنـي مـن أجـل جميـع طوائـف الـهند، فأقـام مدرسـة "غـازي بـور"

و"المجتمع العلمي"، واشترك فيهما الهندوس جنبًا إلى جنب مع المسلمين، ولكن أثناء إقامته في بنارس وقعت حادثة جعلته يغير من وجهة نظره[٦٢] "حيث قام الهندوس بحركة مطالبين فيها بإيقاف التعامل باللغة الأردية والخط الفارسي في جميع المحاكم والإدارات الحكومية، والاستعانة بدلا من ذلك بلغة البهاشا والخط الديوناجرى، وقد علم بذلك السير سيد، وتألم، وقال: "إن هذه أول مرة أتأكد فيها أن الهندوس والمسلمين يسيرون في طريقين مختلفين، ومن الصعب التقاؤهما"[٦٣]، وكانت هذه الحادثة عام ١٨٦٧، فتغيرت أفكار السير سيد وخططه، واعترف أنه "من المستحيل أن يحكم الهند أحد من المسلمين أو الهندوس، ويستطيع أن يقيم العدل"، وأن الأفضل في نظره أن يأتي "قوم آخرون ليحكمونا"[٦٤]. وبناء على هذه الدلائل قرّر أنه "من الضروري أن تبقى الحكومة الإنجليزية تحكم الهند للأبد"، وقدّم عدة نصائح للحكومة الإنجليزية، واقترح على الحكومة "أن يكون لكل من المسلمين والهندوس جيش منفصل عن الآخر حتى إذا ثار فريق منهما ردعه الفريق الآخر"[٦٥]، وبذلك تضمن الحكومة الإنجليزية حكمها للأبد.

ونجح السير سيد في خطته، واقتنع الإنجليز بأن المسلمين قد ظُلموا بغير وجه حق، فانفرجت سياستهم تجاههم، وجنحت إلى اللين، وفتحت لهم أبواب الوظائف والمناصب المختلفة.

وفي سنة ١٨٦٩م سافر السير سيد إلى إنجلترا مع ولديه سيد محمود، وسيد حامد؛ لإلحاقهما في الجامعة هناك بناء على نصيحة صديقه "كرنل جريهم"، وظل في لندن أكثر من عام اطلع فيه على الحضارة الغربية، وسنحت له الفرصة لمشاهدة التقدم العلمي والحياة الاجتماعية هناك، وجمع مواد كتابه "خطبات أحمدية" للرد على كتاب "حياة محمد" للسير وليم مور[٦٦]، إلى جانب اطلاعه على الجامعات الإنجليزية، ثم عاد في ٢ أكتوبر ١٨٧٠م، وعنده الرغبة الكاملة في نشر التعليم الإنجليزي بين المسلمين. ومنذ ذلك التاريخ بدأت تتضح معالم حركته، وخاصة عندما أصدر جريدة "تهذيب الأخلاق" في ٢٤ ديسمبر ١٨٧٠ من أجل نشر أفكاره التعليمية والدينية، ومحاربة أمراض المسلمين الاجتماعية، وقد تناول فيها عدة موضوعات تهم المسلمين، وقال في أول عدد: "إن الهدف من صدور هذه المجلة هو ترغيب مسلمي الهند في الإقبال على الحضارة الكاملة، التي تُعنى بجميع نواحي الحياة"، واستخدم لذلك اللفظ الإنجليزي Civilization، حتى لا تنظر إليهم الأمم المتحضرة بعين الازدراء، ويُطلق عليهم لقب "متحضرين"، وتناول في مجلته الموضوعات التي تحثّ على تقليد الغرب وحضارتهم في العادات والتقاليد والتعليم والتربية ومنهج البحث العلمي، وتناول الطعام وفن الملبس، وبدأ يتحدث فيها عن موضوعات تمسّ جميع جوانب الحياة، وقد تعرض السير سيد للموضوعات الدينية في مجلته مثل تفسيره للقرآن الكريم والإنجيل، ومحاولة تأويل آيات القرآن، وأوامر الشريعة طبقا لآراء الفلاسفة الغربيين الباطلة؛ فأنكر الوحي والمعجزات، ووجود الجن، ونظام تعدد الزوجات، والرق في الإسلام، وغيرها من الآراء التي كانت سببا في المعارضة الشديدة له من قِبل العلماء ورجال الدين المسلمين، الذين أصدروا الفتاوى بتكفيره، واتهموه بأنه

أصبح مسيحيًا، وأنه من الدهريين.

ويقول ألطاف حسين حالي عن هذه الجريدة: "إنها لم يكن لها تأثير واضح على مدن دهلى ولكهنو وضواحيهما؛ حيث الثقافة الإسلامية المتأصلة في المسلمين من القديم، ولأنها تعرضت لبعض الأفكار الدينية التي لم يستسغها العوام بالطبع؛ فانتشر المعارضون لها في أنحاء الهند بمجرد إصدار عددين منها، وأطلق عليه المسلمون لقب: دهرى"(٦٧).

ويقول معين الدين عقيل: "لقد لاقت أفكار السير سيد الدينية معارضة شديدة في أوساط المسلمين؛ لأنها اتجهت وجهة جديدة، خاصة عندما حاول أن يفسر القرآن بطريقة جديدة غير مألوفة لديهم، وهذا أمر طبيعي؛ فالسير سيد لم يكن مفكرًا دينيا، ولم تكن حركته حركة دينية؛ بل كانت حركة سياسية وحضارية"(٦٨).

وعلى الرغم من المعارضة الشديدة التي لاقاها السير سيد من المسلمين، وخاصة علماء الدين، إلا أنه واصل جهوده الإصلاحية في مجال التعليم، وأسَّس كلية "على كره" العصرية لتدريس العلوم الغربية، والتي مثلت أحد الاتجاهات الفكرية الكبرى التي انقسم بينها مسلمو الهند.

٢- الحركات الفكرية التي قام بها مسلمو الهند:

(١) حركة ديوبند ١٨٦٦م والاتجاه السفلي القديم:

بعد فشل ثورة ١٨٥٧ لم تخمد عواطف العلماء المجاهدين المستمدة من الحركة السياسية والفكرية لشاه ولي الله وأسرته من بعده. وقد كان لجهود شاه عبد العزيز، وجماعة المجاهدين، في ثورة التحرير دور بارز، ومنهم حاجي إمداد الله، ومولانا محمد قاسم نانوتوى، ومولانا رشيد أحمد كنجوهى وغيرهم. وبعد فشل الثورة انقسم هؤلاء العلماء إلى فريقين: الفريق الأول: آثر الهجرة إلى الحجاز برفقة حاجى إمداد الله. والفريق الثاني: قام بافتتاح مدرسة إسلامية في ديوبند عام ١٨٦٦ م على غرار مدرسة شاه عبد العزيز في "دهلي"، والتي أغلقت أثناء أحداث الثورة، وبدأوا عن طريق هذه المدرسة في نشر أفكارهم الدينية والتعليمية، وكان هذا الفريق بزعامة مولانا محمد قاسم نانوتوى"(٦٩).

وافتتحت هذه المدرسة في مسجد صغير بقرية ديوبند، إحدى قرى محافظة سهارنبور، في عام ١٢٨٣هـ – ١٨٦٧م، على يد الحاج محمد عابد، أحد أتقياء المدينة، ثم تسلمها مولانا محمد قاسم نانوتوى، الذي كرّس جهوده؛ لتصبح هذه المدرسة مركزا دينيا ومرجعًا روحيًا للمسلمين في جميع الهند، وكان من بين علمائها محمود الحسن الديوبندى، والمفتى عزيز الرحمن، والشيخ حسين أحمد مدني(٧٠).

وقد قام هؤلاء الزعماء بإنشاء المدارس والمعاهد المختلفة على غرار مدرسة ديوبند؛ لكي يحافظوا على ثقافتهم الإسلامية، وعلى علومهم الدينية في وجه الفكر الغربي؛ حتى يحافظوا على كيانهم من الانحلال والذوبان بفعل الأفكار الغربية الملحدة، وقرروا الجهاد في ميدان العلم ونشر العلوم الإسلامية، وقد قامت هذه المدارس على الجهود الذاتية من المسلمين حتى لا تقع تحت تأثير أي سلطان أو حاكم، وحتى تستمر في أداء واجبها بصمود، خاصة أن الحكومة الإنجليزية كانت تحارب هذه المدارس عن طريق الاستيلاء على أوقافها، في حين أنها كانت تساعد المبشرين بقوة، وتكثر من فتح المدارس الحديثة. وكانت مدرسة ديوبند أول معهد تعليمي بكونه رد فعل على محور التبشير والتغريب ومكافحة التيار الغربي، ويخرج منها دعاة الإسلام والوعاظ وعلماء الدين(٧١).

وقد بدأت الدراسة في مدرسة ديوبند في مسجد صغير، لا يزال قائمًا حتى الآن، يُسمى "مسجد تشى" بطالب واحد، هو "محمود الحسن"، وأستاذ واحد، هو "ملا قارئ محمود"، في المحرم سنة ١٢٨٣ هـ – ١٨٦٧م، وتحت إشراف العارف بالله مولانا رشيد أحمد الكنجوهى(٧٢).

وقد قام بالتدريس فى هذه المدرسة محمد قاسم نانوتوى، ومولانا رشيد أحمد كنجوهي، ومولانا ذو الفقار على، ومولانا فضل الرحمن، ووضع مولانا نانوتوى قواعد أساسية ونظام عمل لهذه المدرسة، وقرر المقررات الدراسية والمناهج لسبع سنوات، وكانت القاعدة الأساسية لمن جاء بعده في إدخال التطوير عليها. وبجهود مولانا نانوتوى أقيمت فروع عديدة لمدرسة ديوبند، وعلى غرارها في مراد أباد وسهارنبور. وكان مولانا مظهر نانوتوى مديرًا لمدرسة "مظهر العلوم"، التي أقيمت في سهارنبور. وتعددت هذه الفروع حتى وصلت الأربعين، وكان من المبادئ الأساسية التي قامت عليها مدرسة ديوبند هو الاستفادة من حزب شاه ولى الله وفيض علمه، وتقوم المدرسة بإعداد العلماء، بحيث يكون لديهم الرغبة والاستعداد التام للعمل في المساجد والمدارس، وبعد وفاة مولانا محمد قاسم نانوتوي تولى رشيد أحمد كنجوهى مهمة الإشراف على مدرسة ديوبند، وبوفاته عام ١٣٢٣هـ انتهت المرحلة الأولى في تاريخ هذه المدرسة، والذي امتد أربعين سنة، حافظت فيها على مركزها الفكري، ونشر الحركة العلمية التي تجاوزت حدود الهند إلى أفغانستان وتركستان والحجاز حتى وصلت إلى القوقاز.

ومن الطلبة الذين تعلموا في هذه المدرسة، وكانت لهم شهرة عظيمة مولانا محمود الحسن، ومولانا حسين أحمد مدني، ومولانا ثناء الله أمر تسرى، ومولانا أشرف تهانوى، ومولانا عبد الحق حقانى، ومولانا سيد أنور شاه كشميرى، ومولانا عبيد الله سندهى وغيرهم(٧٣).

ثم تولى مهمة الإشراف على المرحلة الثانية من تاريخ هذه المدرسة مولانا محمود الحسن (١٨٥٣-١٩٢٠)، وكانت المرحلة الأولى بالنسبة للعمل السياسى، وكان محمود الحسن أول طالب في مدرسة ديوبند والتلميذ العزيز لدى مولانا محمد قاسم، وقد تولى التدريس فى عام ١٩٠٥، بعد أن

أنهى دراسته، وورث عن أستاذه عاطفة حب الوطن، وقد تيسر له ذلك بصورة عملية، وكون تلاميذه جمعية "الأنصار"، وكان مديرها مولانا عبيد الله سندهي، وكانت أول جلسة لها في ١٥أبريل١٩١١م، وقد أدى قيام هذه الجمعية إلى زيادة الصراع بين "على كره" و"ديوبند"، وقد اشترك في هذه الجلسة آفتاب أحمد خان، واتفق مع كلية "على كره" على أن الطلبة الذين يدرسون الإنجليزية يجب أن يتعلموا العلوم الدينية في ديوبند، وطلبة ديوبند يتعلمون العلوم الغربية في كلية "على كره". وبعد ذلك استمر دور ديوبند وعلمائها بارزًا في الهند وخارجها؛ حيث اشترك مولانا محمود الحسن، وأيد الحركات التحررية في العالم الإسلامي مثل الجزيرة العربية وتركيا ومصر للتخلص من الاستعمار البريطاني حتى قبض عليه، وظلّ معتقلا مع بعض زملائه في مالطا حتى عام ١٩٢٠م.

وفي المرحلة الثالثة لحركة ديوبند (١٩٢٠-١٩٤٧) انضمت إلى حركة التحرير من الاستعمار البريطاني، وساهمت عمليا في صياغة نظرية باكستان والرابطة الإسلامية، وكان من أبرز علمائها في هذه المرحلة مولانا أشرف على تهانوى[٧٤].

وقامت مدرسة ديوبند بتعليم الطب والهندسة والتاريخ إلى جانب العلوم الدينية، باللغتين العربية والفارسية، وقد قام الطلبة الذين تخرجوا في هذه المدرسة بنشر الثقافة الإسلامية في ربوع الهند، ونشر المبادئ الإسلامية الصحيحة، وحاربوا البدع[٧٥].

(٢) حركة "على كره" والاتجاه العقلي الحديث:

كان نشر التعليم الجديد من أهم المسائل في رأي السير سيد؛ فبالتعليم الجديد يستطيع المسلمون أن يشاركوا في أعمال الحكومة، ويكونوا مؤهلين للوظائف والمناصب الحكومية، ويُثري هذا التعليم عقولهم؛ فيصبحوا متفتحي الفكر ونموذجًا تحتذي به الأجيال القادمة، وعندما ينشب أي صراع اقتصادي أو حضاري بين أقوام الهند المختلفة يستطيع المسلمون أن يظفروا بنصيب وافر من المكاسب الحضارية؛ فتعلو مكانتهم، ويتقدمون في مختلف مجالات الحياة الأخرى بدلا من أن يقتصروا على وظائف الخدمة للأقوام الأخرى[٧٦].

وبناء على هذا الرأي، ونتيجة رؤيته لأوضاع المسلمين المتردّية، عاد السير سيد أحمد خان، وقبل اقتراح اللورد ميكالى -الذي رفضه من قبل- لتعليم المسلمين العلوم الغربية الجديدة، والتي قبلها الهندوس، وأقبلوا عليها، وتقدموا فيها بمراحل عن المسلمين. وعندما سافر السير سيد إلى إنجلترا عام ١٨٦٩، وزار الجامعات والمعاهد الإنجليزية، واطلع على التقدم العلمي والحضاري هناك نشأت عنده الرغبة الشديدة، وازداد حماسه لإدخال التعليم الجديد في مدارس المسلمين، وعندما عاد من إنجلترا سنة ١٨٧٠م بدأ في تنفيذ خططه التعليمية، فأسس جمعية "راغبي تطوير تعليم مسلمي الهند"

(كميتى خواستاران ترقى تعليم مسلمان هند) من أجل وضع الخطط التعليمية للمسلمين. وقد قررت هذه اللجنة أن تفتح إحدى الكليات؛ ليحصل المسلمون فيها على التعليم العالي؛ لذا تكونت اللجنة المالية للكلية الإسلامية (محمدن كالج فند كميتى)، وقابلت الحكومة الإنجليزية هذا الاقتراح بالقبول، وساعدتهم على إنشاء هذه الكلية، وتبرع اللورد "نارته بروك" حاكم الهند بعشرة آلاف روبية لهذه الكلية، وفي فبراير ١٨٧٣م أسسوا مدرسة العلوم بـ"على كره"، وساهم في إنشائها بجهد كبير كل من سيد محمود وسميع الله خان، الذي تولى إدارة هذه المدرسة التي قامت بدور بارز في تعليم المسلمين العلوم الجديدة، وكان السير سيد في بنارس في ذلك الوقت، وقام السير وليم ميور بافتتاحها في ٢٤ مايو ١٨٧٥م، وهو اليوم الذي يوافق ذكرى الاحتفال بيوم الملكة فيكتوريا، وجاء في ذلك اليوم السير سيد من بنارس، وظل مرتبطا بـ"على كره" حتى وفاته عام ١٨٩٨م، وبعد تطوير هذه المدرسة قام اللورد "لتن" بافتتاح كلية "على كره" في يناير ١٨٧٧م.

وتطورت الكلية يوما بعد يوم، واستقدم السير سيد أساتذة أوروپيين للتدريس بها مثل البروفسير توماس آرنولد T.W.Arnold أستاذ الفلسفة، ومدرس اللغة الإنجليزية البروفسير والى، والذي اشتهر فيما بعد بـ"السير والترراى"، وهو من أشهر نقاد الأدب الإنجليزي، والسير تيودور ماريس، ومستر أرجيبيلد، وغيرهم من الأساتذة الذين ساهموا في تقدم هذه الكلية(٧٧).

وكانت هذه الكلية مركزًا لأفكار السير سيد وخططه الإصلاحية، وارتبطت بنشر العلوم الجديدة، وقد ساهم كثير من المتنورين في ازدهار ونشر حركة التعليم الجديد مثل محسن الملك، الذي قال في إحدى خطبه: "إن لم نأخذ بتطبيق بعض الأعمال الإصلاحية، فإننا سنظل نسير إلى الوراء؛ فقد أصبحت شهرة جهلنا ممتدة من الهند حتى بريطانيا، وصيرنا مضرب الأمثال في كراهية التعليم"(٧٨).
وقد مرّ تطوير كلية "على كره" بمراحل ثلاث، هي:

١- **المرحلة الأولى:** وهي مرحلة التأسيس، وشارك فيها ألطاف حسين حالي، ووقار الملك، وسميع الله، ومولوي نذير أحمد، ومولوي جراغ علي، وذكاء الملك، ونواب عماد الملك، وعبد الحليم شرر وغيرهم. واتسمت الكلية بمحاولة الغبّ من فيض العلوم والآداب الغربية.

٢- **المرحلة الثانية:** وهي مرحلة النهضة القومية لمسلمي الهند، واهتمت الكلية بتدريس العلوم الدينية إلى جانب العلوم الغربية الحديثة. وقد شارك في هذه المرحلة نواب صدر يلرجنك، ودكتور ضياء الدين، وحبيب الله خان، ومولوي عبد الحق، وغيرهم.

٣- **المرحلة الثالثة:** وهي المرحلة التي صارت للكلية فيها مكانة مرموقة داخل الهند وخارجها، وخرّجت العديد من رموز الثقافة والفكر والسياسة والاقتصاد من المسلمين، وشارك فيها خواجه غلام السيدين، وسيد أحمد صديقي، ودكتور عابد حسين، ودكتور ذاكر حسين، الذي صار رئيسًا لجمهورية الهند، وقد ساهم هؤلاء بأفكارهم وجهودهم في ازدهار هذه الكلية(٧٩).

وفي سنة ١٨٨٦م أسس السير سيد جمعية مؤتمر التعليم الإسلامي "محمدن إيجو كيشنل"، والذي تغير اسمه فيما بعد إلى "محمدن إيجو كيشنل كانجريس"، وهو عبارة عن إدارة مركزية مؤثرة، هدفها البحث في كيفية نشر التعليم الجديد بين المسلمين، وقد أثبت هذا المؤتمر أنه أكثر فائدة في عدة جوانب من كلية "على كره" في إحداث يقظة المسلمين ونهوضهم، وقد نجح هذا المؤتمر، وتعلم المسلمون عن طريقه العلوم الجديدة والنظريات الحديثة، وظهرت لديهم ميول ونزعات سياسية جديدة، وقد وضح السير سيد في هذا المؤتمر حالة المسلمين الحاضرة، وقارن فيه بين التعليم القديم والجديد، وأكد على ضرورة التكتل من أجل القضايا القومية والدينية، وكان هذا المؤتمر يُعقد كل عام مرة، في مدينة من مدن الهند، ويجتمع فيه وجهاء المسلمين؛ لطرح مشاكلهم، وتقديم الحلول المناسبة لها، واهتم بإنشاء الكليات الجديدة على غرار كلية "على كره"، ويرجع إليه الفضل في إقبال المسلمين على التعليم الجديد بعد أن قاطعوا الكليات التي أنشأها الإنجليز[٨٠].

وقام السير سيد في سبيل نشر التعليم الغربي وخططه التعليمية بإصدار جريدة "سكان الهند" (باشنديجان هند)، وأقام "المجتمع العلمي" لترجمة العلوم الغربية إلى اللغة الأردية، وكان السير سيد يريد أن يقيم جامعة تكون مشعل هداية للمسلمين، وتدرس فيها العلوم الغربية والإسلامية، فأقام الكلية الشرقية "الأنجلو إسلامية" (محمدن أينجلواورينتل كالج)، وقد قامت هذه الكلية بدور بارز في مساندة القومية الإسلامية الهندية، وقد تهيّأ المسلمون في هذه الفترة للجهد المنظم، ونشأت العديد من الإدارات التعليمية في مختلف مدن الهند تحت تأثير حركة السير سيد[٨١]، ومنها الكلية الشرقية بلاهور "أورينتل كالج لا هور" من أجل نشر أهداف جمعية "البنجاب" (أنجمن بنجاب) العلمية، وكان من أهدافها إحياء بعض العلوم الشرقية القديمة، ونشر العلوم المفيدة بين سكان الهند عن طريق اللغات المحلية، والتباحث في المشكلات الأدبية والاجتماعية. وأراد الدكتور لايتنر مرشد هذه الجمعية أن يقيم جامعة تمتزج فيها العلوم القديمة والجديدة، وتسمو بالجوانب الخلقية والعقلية للهنود، فبدأ بإنشاء مدرسة "العلوم الشرقية" عام ١٨٦٥م، والتي أصبحت الكلية الشرقية في لاهور عام ١٨٧٢، وقامت هذه الكلية بتنفيذ أهداف جمعية البنجاب.

ومن الإدارات التي نشأت بتأثير من حركة "على كره" التعليمية جمعية "حماية الإسلام" (أنجمن حمايت إسلام) بـ"لاهور"، وأسسها قاضي حميد الدين، ومولوى غلام الله قصوري عام ١٨٨٤م، وكان هدف هذه الجمعية تعليم الأولاد والبنات العلوم الدينية، بالإضافة إلى العلوم العامة، ونشر الإسلام، والدفاع عنه عن طريق الندوات والمطبوعات، التي كانت تصدر عن هذه الجمعية. ومن أجل نشر أهدافها أصدرت في البداية مجلة "أنجمن حمايت إسلام"، وقامت بتصنيف عدة كتب دراسية، وكانت الجمعية تقيم كل عام مؤتمرًا، تدعو فيه علماء المسلمين لبحث الموضوعات الدينية، ويلقي فيها الشعراء قصائدهم القومية والدينية. وسرعان ما قامت فروع عديدة لها في مختلف مدن

الهند عن طريق اهتمام هذه الجمعيه بإقامه المدارس و الكليات المختلفة[٨٢] وقد نظم حالي قصيدة للتنويه بأهداف وأعمال جمعية "حمايت الإسلام" في "لاهور". وذلك في ابريل ١٩٠٤م في الجلسة السنوية للجمعية في لاهور، وقد اشترك في هذه الجلسه الشاعر والمفكر الإسلامي محمد إقبال، وألقى قصيدة أعجب بها حالي[٨٣]

(٣) حركة ندوة العلماء، والاتجاه التوفيقي بين القديم والحديث:

استمر الصراع قائمًا بين "دار العلوم ديوبند" التي اهتمت بالعلوم الدينية القديمة، وكلية "على كره" التي راعت تطبيق المناهج الغربية في التعليم، وقامت بتدريس العلوم الحديثة؛ وبذلك قامت كل مؤسسة منهما على أهداف خاصة بها، وانتهجت كل منهما طريقًا مختلفًا عن الأخرى؛ بحيث أصبح من الصعب أن تؤتي كل من هاتين المؤسستين ثمراتهما الإصلاحية؛ نتيجة هذا الصراع، وأصبح من العسير على كل مؤسسة منهما أن تقوم بمهمة إصلاحية بمفردها، وكان من الضروري أن يمتزج القديم بالجديد، وتحقق ذلك بقيام "ندوة العلماء" التي حاولت إيجاد نوع من التوافق بين النظام التعليمي القديم والجديد، فقامت بتدريس العلوم الحديثة بجانب العلوم العربية والدينية القديمة.

وكانت ندوة العلماء إحدى المحاولات لتضييق الهوة بينهما، وراعت الفرق بين ما يمثله كل من الاتجاهين. وقد وردت فكرة إنشاء هذا المعهد في ذهن شبلي النعمانى والشيخ محمد على المنجيرى وبعض العلماء الآخرين؛ حيث يدرس فيه العلوم الغربية طبقا لضروريات العصر وسرعته المتغيرة، إلى جانب العلوم الدينية القديمة؛ وبذلك تكون الندوة مرحلة توفيقية بين اتجاه "ديوبند" الأصولي واتجاه "على كره" التحديثي، وتكون مجلس "ندوة العلماء" عام ١٨٩٢م، وتشكلت "دار العلماء" عام ١٨٩٤م، ووقع عدد كبير من العلماء على وثيقة مجلس الندوة، ومنهم محمد لطفي الله، وشاه محمد حسين، ومولانا أشرف على تهانوى، ومولانا محمد على مونجيرى، ومولانا محمود الحسن الديوبندى [٨٤]، ووجه هؤلاء العلماء اهتمامهم إلى الحياة الاجتماعية، ورتب شبلي النعماني وعبد الحق حقاني قواعد الندوة ولوائحها، وكان هدفها ازدهار المدارس العربية ورواجها، ونشر الإسلام، وحل النزاع المتبادل في الأفكار المختلفة بين العلماء، وإصلاح المقررات الدراسية، وتطوير علوم الدين، وإنشاء دار للإفتاء[٨٥]. وقد أدرجت في البداية تحت اسم "دار العلوم بلكهنو" ١٣١٢ هـ/١٨٩٤م. وقد اهتمت "دار العلوم" بالمقررات الدراسية، ويستطيع الدارس أن يكملها في ثماني سنوات، وتضم: اللغة الإنجليزية والرياضيات والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم الدينية، وأخذت المقررات تتغير وتتبدل بعد ذلك. وقد انتُخب العلامة شبلي النعماني مديرًا لها، فمنع تدريس اللغة الإنجليزية في السنة الثالثة، وفي سنة ١٩٠٨م أعطته الحكومة الإقليمية خمسمائة روبية مساعدة، فأعاد تدريس اللغة الإنجليزية حتى الصف العاشر، وشمل المقرر في ذلك العام اللغة السنسكريتية والهندية[٨٦]

وقد قام "برسكات هيوم" حاكم الأقاليم المتحدة بوضع حجر الأساس لدار العلوم في ٢٨ نوفمبر ١٩٠٨م. وقد مرّت المراحل الأولى للندوة بسلام، ولكنه سرعان ما ظهرت بوادر الخلافات بين شبلي مدير الندوة وباقي الأعضاء الآخرين، فقدّم استقالته من إدارة الندوة في يوليو ١٩١٣م، وقام بتأسيس "جمعية إصلاح الندوة" مع حكيم أجمل خان، و"أبو الكلام آزاد"(٨٧).

ولم تنلْ الندوة من الشهرة والذيوع ما كان لها أيام شبلي. وقد كانت تجربة الندوة على كل حال هامة بالنسبة للمسلمين في شبه القارة الهندية، وكان لها دور بارز في نشر الثقافة الإسلامية، وتخريج علماء ومؤلفين التقت في إنتاجهم الثقافتان، وكانوا بمثابة البرزخ بينهما، وقد غيّرت ندوة العلماء المناهج القديمة التي لا تتوافق مع حاجات المجتمع الإسلامي الجديد، واهتمت باللغة العربية والفارسية وعلوم الحديث والتفسير، وقدّمت كتبًا كثيرة في مجال التاريخ والحضارة الإسلامية، وقامت بترجمة صحيحة للقرآن الكريم، وأصدرت مجلة "الندوة"، وأشرف عليها شبلي النعمانى ومولوى حبيب الرحمن شيرانى، وقامت بنشر موضوعات قيمة دعمت أهداف الندوة، وأسس شبلي دار المصنفين في "أعظم كره" سنة ١٩١٣م، فقامت بخدمات جليلة في مجال التأليف والنشر، وقام شبلي بتصنيف "سيرة النبي" في سبعة مجلدات(٨٨).

وقد استمرت ندوة العلماء في أداء واجبها حتى اليوم، برغم المعارضة التي لاقتها في بداية إنشائها من السير أنطوني ميكدونيل، الذي قوّض دعائم الأردية في إقليم بهار، وكان حاكمًا الأقاليم المتحدة ومن أشد المعارضين للندوة من جهة، ومن السيد أحمد رضا بريلوى الذي قام بكتابة عدة رسائل حماسية معارضة للندوة، وأقام جماعة معارضة لها في كلكتا سمّاها "جدوة"، ولكن رغم هذه المعارضة استطاعت الندوة أن تقوم بدورها في التوفيق بين التيار الديني في ديوبند والتيار العلماني في "على كره"، ونشأ نوع من التعاون بين التيارين، ونجحت في التقريب بين وجهة نظر الطرفين. وقد رحب السير سيد ومحسن الملك ووقار الملك بالندوة، واستمرت الندوة في أداء واجبها التعليمي حتى الاستقلال، وخرّجت الألوف من خريجيها، والذين يضيفون على نهاية اسمهم لقب "ندوي" كناية عن تخرجهم في هذه المؤسسة التعليمية الشهيرة، ووصل عدد كبير منهم إلى مناصب قيادية في الحكومة المركزية، وحكومة الأقاليم، وتولى معظمهم مسئولية أقسام اللغة العربية في الجامعات الهندية الشهيرة، مثل: جامعة كشمير وجامعة نهرو ودلهى والجامعة الملية الإسلامية، وعلى رأس الندويين الشيخ "أبو الحسن الندوي" الذي يُعد أهم شخصية إسلامية هندية خلال نصف قرن مضى. وفي الوقت الحاضر أدرك القائمون على أمور الندوة ضرورة مسايرة العصر بتعليم طلابهم بعض الحرف والصناعات، وعلى رأسها الكمبيوتر؛ لكي يستفيدوا منها في سوق العمل هذا إلى جانب دراستهم الدينية.

ثالثا: الوجود المسلم في الهند بعد الاستقلال: الابعاد والتحديات:

بعد التقسيم وجد المسلمون في الهند -والذين آثروا البقاء في الهند- انفسهم في مفترق الطرق بعد أن تامر عليهم الإنجليز والهندوس من جانب، وخذلهم إخوانهم في العقيدة بدعوتهم إلى تقسيم الهند إلى دولة مسلمة ودولة هندوسية، بها أقلية مسلمة من جانب آخر وقد أدى ذلك إلى تشتت أفكارهم بين نظرية الوحدة والتقسيم، وأبعدهم ذلك عن بحث أوضاعهم وهويتهم في دولة الهند، وسوف يتضح بالتفصيل فيما يلي:

١- مغزى اللحظة التاريخية للاستقلال والتقسيم:

كان السيد أحمد خان أول من اختمرت في ذهنه فكرة التقسيم، ووضع بأفكاره حجر الزاوية في بناء باكستان، ووجه نظر المسلمين في عصره إلى أن يسلكوا سبيل العمل على إيجاد دولة خاصة بهم، وأن يقاوموا مطالب حزب المؤتمر الهندي الذي لا يرى الهند إلا موحدة شمالها وجنوبها وشرقها وغربها، وقد اعترض بشدة على مساهمة المسلمين في هذا المؤتمر؛ حيث قال: "إن مطالب المؤتمر غير ملائمة البتة لقطر تقطنه أمتان مختلفتان، ولنفرض أن الإنجليز اعتزموا مغادرة الهند؛ فمن يحكم الهند؟ أمن الممكن في ظل هذه الظروف أن تجلس أمتا الهندوس والمسلمين على عرش واحد، وتظلان متساويتين في القوة؟ الأغلب لا؛ إذ من الضروري أن تتغلب إحداهما على الأخرى. أما الأمل في أن تظلا متكافئتين فليس مما يُعقل أو يسلم به.

ثم قام أحمد خان بتأسيس المؤتمر التعليمي الإسلامي الذي انبثق عنه فيما بعد حزب الرابطة الإسلامية "مسلم ليج" الذي أخذ على عاتقه الدعوة إلى إنشاء باكستان، وتحقق له ذلك في عام ١٩٤٧.

كان محمد علي جناح من أشد الزعماء المسلمين تأييدًا لفكرة الوحدة سنين طويلة من حياته السياسية، لكن عندما قام الإنجليز بتقسيم منطقة البنغال سنة ١٩٠٥م إلى قسمين: قسم هندوسي وقسم إسلامي، يكون المسلمون فيه أكثرية فرح المسلمون بهذا الاتجاه باعتباره اتجاهًا لمراعاة المسلمين بعد أمد طويل كبت فيه الإنجليز أنفاسهم، بينما ثار حزب المؤتمر؛ لأنها سابقة تؤذن بتقسيم الهند وإنشاء كيان مستقل للمسلمين، وكان محمد على جناح من أشد الناس نقمة على هذا التقسيم، وهجومًا عليه، وحين استجاب جناح لرأي مولانا محمد علي، وقبل الانضمام للرابطة الإسلامية؛ ليخدم عن طريقها المسلمين طلب من شاهديه على أوراق الترشيح أن يقررا في "كتاب ترشيحه" أن انضمامه للرابطة الإسلامية، ورعايته لمصالح المسلمين لا تعني – بحال من الأحوال- نقضه الولاء للقضية القومية الكبرى التي وقف عليها حياته(٨٩)

وظل محمد علي جناح مؤمنًا بوحدة الهند، إلى أن عقد حزب المؤتمر في كلكتا مؤتمرا سنه

١٩٢٨، ليبحث فيه مطلب الحكم الذاتي للهند، وتجاهل هذا المؤتمر مطالب المسلمين، وكان من أثر ذلك أن غيّر رأيه نهائيًا في حزب المؤتمر، وأصبح لا يرجو أي أمل للمسلمين فيه، أو في أي حزب آخر يسيطر عليه الهندوس، وبدأ يُكرّس جهوده لخدمة أهداف الرابطة الإسلامية (مسلم ليج).

وتقرر عقد مؤتمر إسلامي عام في "دهلي" في نهاية عام ١٩٢٨م؛ ليصوغ وجهات النظر الإسلامية والطريقة التي يجب أن يتم فيها تطوير الاستقلال الهندي، وكان مؤتمرًا تمثلت فيه مختلف الطوائف الإسلامية في الهند، وبعد مناقشات علنية تبنى المؤتمر بالإجماع سلسة من المبادئ، هي:

١-نظرا لاتساع الهند، وتعدد أجناسها، فإن شكل الحكم الوحيد الذي يلائم الأحوال الهندية هو النظام الفيدرالي، الذي يمنح الولايات التي يتألف منها الحكم الذاتي التام.

٢ -أن يكون للمسلمين الحق في انتخاب ممثليهم في مختلف المجالس التشريعية الهندية، ولا يمكن للمسلمين أن يُجرّدوا من هذا الحق دون موافقتهم.

٣-يجب أن تكون للمسلمين حصتهم العادلة في الوزارات المركزية والإقليمية في المناطق التي يشكلون فيها أقلية.

٤-أن يطبق ذلك بالمثل على الأقليات الهندوسية في الأقاليم التي تسكنها أغلبية إسلامية، ووجوب تعيين نسبة عادلة من المسلمين في المصالح الحكومية، والتعهد بحماية الثقافة واللغات والمؤسسات الخيرية الإسلامية، وكذلك الدين وقانون الأحوال الشخصية(٩٠).

إلا أن حزب المؤتمر رفض هذه المقترحات؛ فأثار هذا الرفض مخاوف المسلمين، وأكد في نفوسهم كشعب –قبل أن يؤكد في نفوس الزعماء- الخوف من ضياع حقوقهم في يد الأكثرية الهندوسية، حين تظفر بالاستقلال، وتُمسك بزمام الحكم، ومعنى ذلك أن ينتقل المسلمون من استعباد إنجليزي فيه شيء من روح التسامح الديني المعروف عن السياسية الإنجليزية، إلى استعباد هندوسي تسيره روح تعصبية بغيضه، تنظر إلي المسلمين كدخلاء، وتحاول أن تنتقم منهم مما ظنته ظلما وقع عليها من الحكام المسلمين يوم أن كان المسلمون يحكمون الهند.

وقد أكدت مخاوف المسلمين حوادث بشعة جرَت في أنحاء الهند راح ضحيتها مسلمون أبرياء؛ حيث حدثت مذابح لمسلمين في مناطق متفرقة من الهند؛ وهو ما جعل زعماء المسلمين -وعلى رأسهم محمد علي جناح- ينسحبون من حزب المؤتمر، ويفكرون في إقامة دولة خاصة بهم في المناطق التي يكثرون فيها بدلا من ذوبانهم في أكثرية تهضم حقوقهم، وتمحو شخصيتهم، وتقضي على ثقافتهم، وتعرضهم بين وقت وآخر للقتل. وكان أول صوت ارتفع ينادى بقيام دولة خاصة بالمسلمين، تحمي مصالحهم وثقافتهم وهويتهم في الهند هو صوت الشاعر المسلم محمد إقبال، ولم

يكن إقبال مشهورًا لدى المسلمين وغيرهم لاشتغاله بالأمور السياسية، ولكن عرفه المسلمون عن طريق شعره الإسلامي، وقادهم إلى فكرته التي تدعو إلى إنشاء دولة خاصة بالمسلمين. وحين وقف في المؤتمر السنوي للرابطة الإسلامية في "إله آباد" سنة ١٩٣٠م حين اختاروه رئيسًا لهذه الدورة وقف بروح العالم الباحث والمفكر يتحدث طويلا، ويدعو المسلمين إلى هذه الفكرة، ولم يكن جناح أو مولانا محمد علي جوهر بالهند آنذاك، ولكنهما كانا في لندن[٩١].

وهكذا كانت خطبة إقبال توجيها قويا لأفكار المسلمين نحو تكوين دولة خاصة بهم. ومع أن "إقبال" نادى بقيام دولة خاصة للمسلمين، وهو رئيس للرابطة سنة ١٩٣٠ إلا أن هذه الفكرة لم توافق عليها الرابطة، ولم تتخذها مبدأ لها إلا في عام ١٩٤٠ فأخذوا يتصورون الولايات التي يمكن أن تكون الدولة المنتظرة، وهي الولايات التي تكونت فيها أغلبية إسلامية، ونحتوا من حروف هذه الولايات اسم الدولة الجديدة المنتظرة؛ فكانت هذه الحروف "پاكستان"؛ أي أرض الطاهرين -أى المسلمين-. وفي ١٦ أغسطس ١٩٤٦ وقع في كلكتا قتال عنيف بين المسلمين والهندوس، وحدثت مذابح يعف القلم عن ذكرها، وأقضت هذه المذابح الرهيبة مضاجع المسئولين في لندن والهند، ورغبوا في التعجيل بوضع حد لها للخروج من شبح الحرب الأهلية الرهيب، ولم يعد هناك مفر من التسليم بالأمر الواقع، والرضوخ لفكرة التقسيم التى أصبحت عقيدة المسلمين[٩٢].

وقبل حزب المؤتمر تحت ضغط هذه الظروف فكرة التقسيم، وأعلن الموافقة على مشروع التقسيم يوم ٣ يونيو ١٩٤٧م، واشترط حزب المؤتمر أن تقسم كل من البنغال والبنجاب حسب أكثرية سكانها من المسلمين والهندوس، ووافق الزعماء من الجانب الهندوسى والجانب المسلم، على أن يعلن استقلال الهند، ويسلم الحكم للدولتين في ٥ أغسطس ١٩٤٧، وتحققت فكرة قيام دولة إسلامية مستقلة مكونة من الولايات التي يكون فيها المسلمون أكثرية، وكان أول حاكم لها القائد الأعظم محمد علي جناح، واعتبر يوم ١٥ أغسطس ١٩٤٧م موعدًا لإعلان الاستقلال لكل من الدولتين الجديدتين، ولقد اقترن بالتقسيم وما ترتب عليه من تحديات تواجه كل من مسلمى الهند ومسلمى پاكستان - مشكلة أخرى ظلت تُلقي بتداعياتها، ألا وهى مشكلة كشمير[*].

٢- تحديات ما بعد الاستقلال: وضع مسلمى الهند بين الوحدة والتقسيم:

في البداية هناك عدة أسئلة تظهر للباحث عند تناول وضع مسلمي الهند بين الوحدة والتنوع في دولة علمانية وفي ظل التقسيم، وهى: هل دولة علمانية فيدرالية ديموقراطية هي الإطار المناسب لتعايش الجماعة المسلمة مع غيرها؟ وهل المسلمون جماعة واحدة؟ وما عواقب التقسيم على مسلمي الهند وعلى كشمير؟ وما دورهم المطلوب في الهند الحديثة؟ وهل تختلف الإجابات على هذه الأسئلة من جانب الاتجاهات الهندية المسلمة؟

منذ الحصول على الاستقلال بدأت الهند عملية ضخمة لبناء دولة فيدرالية. والهند من حيث

الاختلافات الاجتماعية والثقافية تُعد أكبر من دولة، وأضخم من امة؛ فهي حضارة واضحة المعالم بكل أوجه اختلافها وتنوعها. وقد اكتسبت قطاعاتها العديدة عبر القرون التي عاشتها في تعايش سلمي صفة الوحدة في التنوع.

وقد ظهر اتجاهان في هذا الصدد، وهما:

١-**الاتجاه الأول:** ويمثله أصحاب النزعة العلمانية، والذين تلقوا تعليمهم في إنجلترا، أو في جامعة "على كره"، وعلى رأسهم رشيد حسن خان، ومشير الحسن، ووحيد الدين خان ومحمد منظور عالم وغيرهم، ويرى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة انخراط مسلمي الهند في الدولة الهندية الجديدة تفاعلهم مع الجماعات الدينية المختلفة بها في إطار دولة علمانية؛ لأنه في مثل هذه الدولة الفيدرالية الديموقراطية تبرز هوية المسلمين الجديدة. ويجب على هذه الأقلية الضخمة أن تلعب هي وزعماؤها دورًا فعالا في بناء ديموقراطية علمانية لا تفرق بين جماعة عرقية وأخرى على أساس الدين.

٢-**الاتجاه الثاني:** ويمثله أصحاب النزعة الإسلامية الذين تخرجوا في "ديوبند" و"ندوة العلماء"، وهو اتجاه تقليدي منعزل، رفض المشاركة في مؤسسات الدولة وانصب اهتمامه على التعليم الديني فقط في البداية، ثم تطور ذلك إلى تعليم طلابه بعض الحرف والصناعات الصغيرة التي عن طريقها يستطيعون كسب العيش بعد تخرجهم. ويمثل هذا الاتجاه مولانا أبو الحسن الندوي، ومولانا محمد رابع الندوي، ومولانا مجاهد الإسلام قاسمي وغيرهم[٩٣].

وفي الهند الحديثة يواجه المسلمون وضعًا عقائديًا واجتماعيًا جديدًا ومختلفًا اجتماعيًا على نحو جذري. ولعل تجدر الإشارة هنا إلى كلمات زعيم مسلم بارز هو رئيس جمهورية الهند السابق الدكتور ذاكر حسين التي قالها، وهو يحسم أمر التحدي السياسي الأساسي الذي يواجه مجتمع المسلمين؛ حيث ذكر أن المسلمين كانوا في الماضي إما حاكمين أو محكومين، أما اليوم فإنهم يشاركون في حكم الهند بوصفهم مشاركين في السيادة الوطنية.

ويمكن القول -كنوع من القياس-: إن المشكلة التي تواجه المسلمين الهنود على المستوى المحلى هي مشكلة التعايش على مستوى التبادلية في المنافع مع القطاعات والشرائح الأخرى التي يوجد بينها أساسيات لاهتمامات مشتركة مثل: الديموقراطية والعلمانية والسعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وإن الاختلافات الاجتماعية والثقافية التي تميز مجتمع المسلمين على مستوى الهند بأكملها تجعل من المحتم إدراك حقيقة الظاهرة الإسلامية في شبه القارة باعتبارها ظاهرة تتكون من عناصر مختلفة. وربما ليس أدلّ على ذلك من تلك الاختلافات المحلية الواسعة في العادات الاجتماعية والأساطير والرموز التاريخية فيما بين جماعات المسلمين. إن هوية جديدة

للمسلمين في كل إقليم وكل منطقة تتحدث لغه واحده، وكل مجموعه مهنيه، وكل طبقة من طبقات المجتمع تبرر استجابة لعملية التحول الاجتماعي الاقتصادي الهائلة التي تعبر ملامح الهند العريقة إلى دولة حديثة بكل ما يتضمنه هذا التحول من عمليات تحديث وإلى جانب ذلك فإن الانتشار المتواصل لطبيعة السياسة الديموقراطية بجميع سماتها الإيجابية والسلبية قد أوجد مجتمع ما بعد النظام الإقطاعي، الذي يناضل من أجل محور جديد للعلاقات الإنسانية يقوم على حق البالغ في الانتخاب والمواطنة المشتركة والقوانين المتساوية وحرية الدين واللغة والمهنة والعقيدة.

والمسلم العادي يشارك أيضًا في عملية التعبئة السياسية، والانضمام إلى كافة الأحزاب السياسية من اليمين إلى الوسط إلى اليسار، وقد لعب المسلمون دورًا بارزًا في كل الأحزاب الوطنية الرئيسة، وليس صحيحا من الناحية السياسية أن معظم المسلمين قد انحازوا إلى أي حزب أو جماعة إسلامية خاصة بهم. كما أن أغلبية كبيرة من الناخبين المسلمين تكشف عن قدر كبير من الاستقلال في الموقف في ظل التميز العلماني. وقد أثبتت الدراسات الانتخابية على مدى السنوات الماضية هذه الحقيقة بشكل مقنع.

وقد شغل المسلمون عمليًا مناصب كبيرة في كافة أوجه الحياة في الهند في العصر الحاضر؛ فكان من بينهم العلماء والفنانون والمهندسون والمعماريون وكتاب المسرح والصحفيون والناشرون والعاملون في مجال الدفاع وأعضاء البرلمان ومجالس الولايات، وهناك أيضا الوزراء ورؤساء مجالس الولايات والسياسيون والقضاة ورؤساء الجمهورية ونواب رئيس الجمهورية، غير أن المسلمين – مثل سائر القطاعات الأخرى، سواء الدينية أو اللغوية أو الإقليمية- يمرون أيضا في حياتهم الاجتماعية بمرحلة انتقالية تتعرض خلالها بعض افتراضات ماضيهم للتحدي والتعديل؛ لتتشكل صور جديدة للهوية(٩٤).

إن البحث على مستوى الهند بأكملها عن هوية موحدة للمسلمين إنما هو كالبحث عن سراب، أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه، وهو عمل يتسم في أحسن حالاته بالغموض، إن لم يكن بغير ذات الجدوى، كما هو الحال بالنسبة للهندوس؛ فهم أيضا مختلفون وبنفس القدر على مستوى القارة؛ بحيث يصعب اختزالهم في نمط واحد وعام. إن الاشتراك في الانتماء إلى الوطن الأم الهند لا يوفر سوى بُعد واحد في بناء الهوية. وفي سياق بناء الدولة العلمانية الفيدرالية يتعين على المسلمين أن يلعبوا دورهم المشروع في إرساء أسس الدولة العلمانية الديموقراطية الجديدة، وفي قيامهم بهذا الدور يبرز عملان من بين أعمال أخرى كثيرة على درجة كبيرة من الأهمية وهما: أولا: التعبئة الجماهيرية، وزيادة مشاركة المسلمين كمواطنين مثل باقي مواطني الهند في مختلف المجالات، سواء الاقتصادية أم الاجتماعية أم الثقافية أم السياسية، ولكن الأهم من ذلك المشاركة في السياسات ذات الإجماع الوطني. ثانيا: بناء قوة ضغط للتعبير عن مصالح الأمة، وتحقيق أهداف القضايا الاجتماعية الثقافية،

سواء على مستوى الدولة أو على المستوى المحلى، بل إن هناك حاجة إلى هوية إسلامية جديدة في الهند المعاصرة، تنطلق من التعاليم الإسلامية والتراث العقلاني المؤثر للإسلام، كما أكد ذلك بعض المفسرين الليبراليين للإسلام، ومن بينهم مولانا أبو الكلام آزاد(٩٥)

إن تقسيم الهند كان في الحقيقة تقسيما للمسلمين الهنود أنفسهم، التقسيم بسبب العقيدة خلق أيضا جوًا من الريبة بين الطوائف، تلك الريبة التي كانت قد أصبحت حينذاك متأصلة؛ وأدت إلى إراقة الدماء وإلى هجرة على نطاق واسع. وفي الأحداث التي تلت ذلك لم يكن مؤكدًا أن كل المسلمين متعاطفون مع باكستان؛ فقد اختار معظم المسلمين الهند وطنا لهم، وارتبط بالحركة القومية وبالمؤتمر القومى كثير من العلماء والصناع والحرفيين والفلاحين.

أما الذين هاجروا إلى باكستان، فكانوا في الواقع هم العمال الحكوميين والطبقة الوسطى من أهل الحضر وملاك الأراضي "الزميندراي" الذين خشوا أن يحرمهم برنامج حزب المؤتمر من امتيازاتهم. لقد أوهن التقسيم عزائم هؤلاء، وتركهم بلا زعامة، فجأة وجدوا أنفسهم ضائعين. لقد غير التقسيم نفسية المجتمع، وأخر الظروف الملائمة لنشأة ثقافة عامة، كذلك وجد هؤلاء أنه لا مجال أمامهم لممارسة كثير من الحرف التي يتقنونها.

وعلى أية حال ونتيجة للسياسات التي تبنّتها الهند المستقلة اكتشف المسلمون سريعًا أن عليهم أن يلعبوا دورًا سواء على المستوى السياسي أم المستوى الاجتماعي، وبإعطاء المسلمين الأمل في المستقبل فإن دور القيادات السياسية، وبصفة خاصة الدور الذي لعبه مولانا آزاد والدكتور ذاكر حسين، وفخر الدين على أحمد، وحافظ محمد ابراهيم، وقادة جمعية العلماء هو دور مهم جدًا وخطير(٩٦) في التأثير على وضع مسلمي الهند؛ حيث كانوا من معارضي تقسيم الهند.

ولا يزال الجدل قائما حتى اليوم حول فكرة التقسيم ودوافعه المختلفة، وعلى عاتق مَن من القوى السياسية الهندية تقع المسئولية ؟ وهل كان المسلمون على حق في طلب دولة خاصة بهم أم لا؟

وتختلف المواقف من الإجابة على هذا السؤال. ونذكر هنا ما ذكره راجند برساد الرئيس الهندي الذي قال: "أخفق المؤتمر العام في المقام الأول بسبب هذه العقدة الطائفية بالذات، وكان ثمة أعضاء كثيرون نادوا بضرورة الوصول إلى تسوية مع المسلمين، الذين لم تكن مطالبهم بفرض قبولها تُنزل بالبلاد أذى خطيرًا، ولم يحلم أحد آنذاك بأن عدم قبول هذه المطالب سوف يؤدي إلى تقسيم البلاد. وليس في استطاعة المرء أن ينكر أن وجه التاريخ الهندي كان خليقا به أن يكون مختلفا لو استمع القوم في تلك الأيام لنصيحة المهاتما غاندي وعملوا بها"(٩٧).

ويلقي راجندربر برشاد في هذا الرأي باللوم على قومه من الهندوس، وأنهم تسببوا بتعصبهم في تقسيم الهند ودفع المسلمين إلى طلب أن تكون لهم دولة خاصة بهم. وأنهم لم يستمعوا إلى

صوت الاعتدال الذي مثله غاندي، وعلى هذا ليس من السهل ان نلوم المسلمين على موقفهم هذا؛ فقد سعوا كثيرا للاتفاق مع حرب المؤتمر على أسس عادلة، ولكنهم لم يظفروا بشيء يطمئنون إليه.

وفي هذا الصدد يقول أبو الكلام آزاد -الزعيم المسلم ورئيس حزب المؤتمر لدورتين ووزير المعارف- أمام البرلمان الهندي تعليقا على معارضة بعض المتعصبين من أعضائه لإعانة مالية صرفتها وزارة المعارف الهندية للمؤسسة العلمية المشهورة "دار المصنفين" في مدينة "أعظم كره"؛ لأنها تنتسب للمسلمين-: "إن هذه العقول الصغيرة هي التي كانت سببًا في تقسيم الهند"(٩٨).

وبعيدا عن المسئولية عن التقسيم، فقد خلف وراءه جراحات ومشاكل حتى بين الأسرة الواحدة التى ترى نفسها موزعة بين الهند وپ كستان؛ لذلك ورغم أن التقسيم صار حقيقة واقعية لم ينقطع الجدل، ولم ينتهِ التفكير في هاتين النظريتين المتعارضتين: أيهما كان خيرًا للبلاد؛ التقسيم أم البقاء في الهند الموحدة؟ وهل انقسام الهند إلي دولتين ثم ثلاث عندما انفصلت عنها بنجلاديش عام ١٩٧١ بعد ذلك كان في صالح المسلمين أم لا؟ وما وجهة نظر كل من الفريقين؟ الفريق الأول الذي مع التقسيم يقول: لقد نجحنا في تقديم دولتين للإسلام والمسلمين، وكانت پاكستان قبل انفصال بنجلاديش تُعد أكبر دولة إسلامية في العالم من حيث عدد السكان؛ فلم تكن إندونيسيا قد استقلت بعد. ويرى هذا الفريق أن دولتهم پاكستان بشقيْها (الشرقى والغربى) صارت دولة فتية لها تأثيرها في سياسة جنوب آسيا، وأنها موالية لقضايا المسلمين، وهي كذلك مهتمة بقضية كشمير، ويلقى الكشميريون منها الدعم السياسى والعسكرى، وتقف وراء هذا الفريق الجماعة الإسلامية في پاكستان بقيادة "أبو الأعلى المودودى" وجماعة التبليغ.

أما الفريق الثاني الذي ظل في الهند ورفض التقسيم، فيرى ضرورة بقاء المسلمين في بلدهم الهند بجوار حضارة المسلمين ومؤسساتهم التعليمية والدينية مثل: ندوة العلماء في لكهنو، وجامعة ديوبند في مدينة ديوبند، وجامعة "على كره" في مدينة "على كره"، ودار المصنفين في "أعظم كره"، والجامعة المِلية الإسلامية في نيودلهي، ويري هذا الفريق أن تقسيم الهند هو في الواقع تفتيت لقوة المسلمين؛ فلو أضيف ثلاثمائة مليون مسلم من پاكستان وبنجلاديش إلى مائتى مليون مسلم فى الهند لصار عدد المسلمين في الهند خمسمائة مليون نسمة؛ أي ٥٠% من عدد سكان الهند تقريبا، وبهذا العدد يستطيعون أن يؤثروا في سياسة الهند داخليًا وخارجيًا، وقد دافع عن هذه الفكرة علماء وساسة مسلمون هم: أبو الكلام آزاد -من أصل عربي- الذي ظل رئيسا لحزب المؤتمر لدورتين، ووزيرا للتعليم والثقافة حتى توفي عام ١٩٥٨. وجمعية علماء الهند برئاسة مولانا حسين أحمد مدني، ومجاهد الإسلام قاسمي، ووحيد الدين خان، ومولانا محمد على جوهر -زعيم حركة الخلافة-، ومولانا أبو الحسن الندوي، وذاكر حسين، وفخر الدين علي أحمد، وكلاهما ترأس جمهورية الهند.

وقد قدم مسلمو الهند العديد من النخب العلمية، على رأسهم عبد الكلام -أبو القنبلة النووية

الهندية- والنخب الاقتصادية، وعلى رأسهم "عظيم بريمجي" أغنى ثالث رجل في العالم، ومؤسس شركة ويبرو للبرمجيات، والتي يصل رأس مالها إلى ٦٢ مليار دولار، وهو منافس قوى لـ"بيل جيتس" صاحب شركة ميكروسوفت؛ الأمر الذي يطرح التساؤل حول خريطة القوى المسلمة الهندية.

٣- خريطة قوى الجماعة المسلمة في الهند: مشاكلها ومحددات الفاعلية في الوضع الراهن:

كانت مشكلة العلاقة بين الجماعات الإثنية المختلفة في شبه القارة الهندية دائما في القلب من التفاعلات السياسية في هذه المنطقة؛فقد تشكلت الخريطة السياسية لجنوب آسيا أساسًا تبعا لخطوط الانقسام الإثني تارة والأسس القومية والعرقية تارة أخرى، فقد تكونت باكستان كدولة مستقلة لمسلمي شبه القارة الهندية، الذين وجدوا أنه من الصعب عليهم أن يتمتعوا بحقوق المساواة الكاملة في دولة الهند ذات الأغلبية الهندوسية، ومنذ ذلك الحين كان التوتر هو الموقف السائد في العلاقة بين البلدين اللذين خاضا ثلاث حروب، أسفرت آخرها عن تقسيم باكستان مرة أخرى على أساس القومية؛ حيث كان شرق باكستان وغربها كلاهما من المسلمين، ومنذ ذلك الحين كانت العلاقات "الهندية – الباكستانية" هي مقياس الحالة الاستراتيجية والأمنية في جنوب آسيا؛ فالعلاقة بين الجماعات الإثنية المختلفة في جنوب آسيا كانت منذ زمن بعيد مكونًا رئيسًا للعلاقات الدولية في المنطقة، وليست فقط مظهرًا من مظاهر السياسة والمجتمع داخل دول المنطقة.

وبرغم أن انفصال باكستان عن الهند قد حرم -أو خلص- الهند من قسم كبير من المسلمين الهنود، إلا أنه خلف وراءه أقلية كبيرة من المسلمين يبلغ تعدادها الآن قرابة مائتي مليون مسلم، وهم الذين صعب عليهم أن يلحقوا بدولة باكستان الناشئة؛ بسبب انتشارهم الجغرافي بين ولايات الهند المختلفة بعيدا عن خط التقسيم الذي عين الحدود بين الدولتين، أو الذين رفضوا ترك الهند على اعتبار أنها وطنهم، ولن يتركوه حفاظًا على مقدراتهم الحضارية والثقافية فيه، وقد كان على مسلمي الهند هؤلاء أن يطوروا أساليبهم للتعايش مع مجتمع الهند الناشئ بأغلبيته الهندوسية، ومع أن ذلك كان ممكنا من الناحيتين النظرية والعملية؛ بسبب الطبيعة العلمانية للنخبة الهندية التي قادت النضال من أجل الاستقلال؛ وأيضا بسبب حاجة هذه النخبة لتثبيت الخيار العلماني، ليس فقط للبرهنة على خطأ اختيار مسلمي باكستان، ولكن أيضًا للحفاظ على تماسك الهند التي تضم عددًا كبيرًا من الأقليات الإثنية بخلاف المسلمين، إلا أن الأمور لم تسِرْ بالضبط كما تصورت نخبة الاستقلال الهندية[٩٩].

فالانفصال الدموي لباكستان عن الهند قد خلف وراءه الكثير من أسباب الكراهية والضغينة الدينية تجاه المسلمين، كما خلق قدرا لا بأس به من الشك تجاه ولائهم للدولة الناشئة؛ الأمر الذي

انعكس في التطورات التي شهدتها المرحلة التالية مند الاستقلال. والتي انعكست في تراجع المكانه السياسية للمسلمين الهنود، وأيضا في ظهور أشكال من التمييز الاجتماعي والاقتصادي ضدهم؛ إذ تبلغ نسبة المسلمين الهنود الذين يعيشون تحت خط الفقر ٥٢,٣ %، بينما تبلغ هده النسبة على المستوى القومي ٤٠% فقط، وبينما تبلغ نسبة المسلمين بين سكان الهند ٢٠ % فإن نصيبهم من وظائف الحكومة الفيدرالية لا يتجاوز ٤,٤١ %، أما في وظائف الدرجة الأولى في الجهاز الإداري للدولة فإن نسبتهم لا تتعدى ١,٦ %، وبينما تبلغ الأمية بين المسلمين الهنود ٥٠,٥ % فإنها لا تزيد عن ٣٣ % بين الأغلبية الهندوسية، أما على المستوى السياسي فقد تراجع تمثيل المسلمين في البرلمان الهندي من ١٣,١ % عند الاستقلال إلى٥,٣ % عام ١٩٩١م.

وبرغم محاولات الحكومة الهندية ترقية أحوال المسلمين، وتخفيف التمييز الذي يتعرضون له؛ فإن مقاومة المتطرفين الهندوس المدعومة بمشاعر قوية بين الأغلبية الهندوسية قد حالت دون ذلك؛ إذ لجأ المتطرفون إلى تهييج مشاعر العامة باتهام الحكومة بالانحياز للأقلية المسلمة، وهو الاتهام الذي أظهرت الحكومات الهندية المتعاقبة قدرة متناقضة في مواجهته؛ حرصًا على الأغلبية الهندوسية حتى وصلت حكومة حزب بهاراتياجاناتا الهندوسي المتطرف إلى السلطة مؤخرًا .

ومع أن السياسات التمييزية ضد المسلمين في الهند لها أساس ديني واضح؛ وهو ما يكسبها قوة دفع هائلة -حتى بين بعض الهنود غير المتدينين- فالهندوسية السياسية -كما بلورها مفكرو التيارات الأصولية بين الهندوس- تساوي بين الديانة الهندوسية والقومية إلى الدرجة التي يصعب معها على العلمانيين الهندوس تحدي هذه النزعة، وإلا اعتُبروا خونة للأمة الهندية(١٠٠).

وفي هذا الصراع تلعب الصدامات الإثنية دورًا مهمًا نحو مزيد من بلورة مشاعر التشدد القومي لدى الهندوس، فقد لاحظ الباحثون أنه في أعقاب كل موجة من الصدامات الإثنية يُظهر السكان من الهندوس ميلا أكثر عدائية تجاه المسلمين، وتكسب الأحزاب القومية الهندوسية المتطرفة مزيدًا من التأييد؛ الأمر الذي جعل إدارة الصدامات الإثنية أكثر من مجرد حوادث عارضة؛ حيث يتم تحويلها إلى تكتيك سياسي ناجح تتبعه الأحزاب القومية الدينية المتطرفة من أجل توسيع نطاق التأييد الذي تتمتع به من ناحية؛ ولإضعاف قدرة الأحزاب العلمانية على الإعلان الصريح من أجل توسيع نطاق التأييد الذي تتمتع به من ناحية ثانية.

فالصدامات الإثنية تمثل الآلية الرئيسية التي تُجبر الأحزاب العلمانية من خلالها على الدخول في مزايدة سياسية مع الأحزاب القومية المتطرفة لإثبات أي الطرفين أكثر تعبيرا عن المطالب والطموحات القومية للأمة الهندية، وقد نجح حزب "بهاراتياجاناتا" في هذه الاستراتيجية، ليس فقط بسبب قوميته المتطرفة، ولكن أيضا بسبب علمانيته القومية التي ثبت أنها يمكن أن تكون مساوية في القسوة واللاتسامح مع النزاعات الدينية، وخاصة أن العلمانية القومية يمكن لها أن تجتذب تأييد

قطاعات السكان الأقل تدينا والمتأثرين بالتقاليد العلمانية للوطنية الهندية.

وفي هذا السياق، كما هي العادة، فإن الأقلية لا تسعى لرفع الظلم الواقع عليها عبر مزيد من الانغماس في السياسة القومية؛ لكسب الأنصار لقضيتها، ولتعديل الأوضاع التي تمثل ظلما لها، ولكنها في المقابل تتجه للانغلاق على ذاتها، وللتركيز على حفظ هويتها الإثنية؛ الأمر الذي يستخدمه المتطرفون للبرهنة من جديد على استحالة قبول الأقلية ضمن إطار الجماعة الوطنية؛ وهو ما يساهم في زيادة تعقيد مشكلة العلاقات الإثنية(١٠١)، وهذا ما حدث مع الجماعة المسلمة في الهند التي تمثل أقلية ذات طبيعة خاصة؛ حيث تم حصار المد الإسلامي فى الهند، وهاجر قطاع كبير من الأقلية المسلمة في الهند إلى مناطق تجمع المسلمين فى باكستان، وانتهت مراكز التجمع الإسلامية داخل الهند، وقضى على هذه البؤر الإسلامية التى كانت مراكز إشعاع حضاري داخل الهند مثل: دهلى ولكنهو وعليكره وحيدر آباد وغيرها.

ولكن هناك سؤالا يطرح نفسه: هل المسلمون يمثلون أقلية في الهند؟ إن المسلمين هناك يبلغ عددهم حوالي مائتي مليون نسمة، وهو ثاني أكبر تعداد لمسلمين في العالم بعد إندونيسيا (وفي رأى آخر يتفوق أو يعادل إندونيسيا).

وقد لعب المسلمون دورا تاريخيا في تشكيل مجتمع العصور الوسطى في الهند وفي تشكيل ثقافتها المركبة بكل مجالاتها، وعلى امتداد ما يقرب من سبعمائة عام تشكلت الصفوة السياسية -من ملوك ووزراء وحكام وإداريين، والصفوة العليا من الطبقة الإقطاعية- من بين المسلمين من الأفغان والباثان والأتراك والإيرانيين والمغول؛ وهو ما يجعل من الإشارة إلى المسلمين كأقلية دينية فقط تبسيطا فجًا لمشكلة معقدة. فالمسلمون ليسوا أقلية اللهم إلا من حيث العدد، وبخلاف ذلك فإن المسلمين من حيث عددهم -بغض النظر عن نسبتهم إلى عدد الهندوس-، ومن حيث تراثهم الاجتماعي والثقافي وتأثيرهم السياسى يشكلون ثانى أكثر القطاعات هيمنة من الشعب الهندي؛ فهم يشكلون حوالي ٢٠ % من مجموع سكان الهند؛ ولذلك نجد أن جميع الأحزاب الهندية تزايد على موقفها من المسلمين في الهند. وعلى سبيل المثال، فإن حكومات حزب المؤتمر الوطني الهندي -رغم عدم اكتراثها بالاهتمامات الخاصة بالجماهير الإسلامية- قد عينت أفرادًا من المسلمين في أعلى مراكز الدولة، بما في ذلك مركز رئيس الجمهورية الذى شغله المسلمون ثلاث مرات منذ الاستقلال (عام ١٩٤٧) حتى الآن.

وإذا كان هناك قدر كبير من الصراع السياسي بين الهندوس والمسلمين في العصور الحديثة، فإنما هو إرث للصراع الديني والثقافي الذي نشب في التاريخ الوسيط وأوائل التاريخ الحديث. فلقد كان لأحداث الاستقلال والتقسيم آثارها أيضا على نحو زاد من التحديات التي تواجه هذه "الأقلية

المسلمة ذات الوضع الخاص تاريخيًا وحاليا"

إن التقسيم -في حد ذاته- وقيام باكستان على إثر ذلك؛ تسبب في تحويل عدد كبير من المسلمين الذين ظلوا في الهند إلى أقلية لا تملك شيئا سوى الحنين لذكرى الأيام الماضية وغير مسلحة أيديولوجيا لمواجهة الموقف والمخاوف والحزازات القديمة. وأكثر من ذلك أصبح المسلمون في نظر الهندوس أقلية ملامة على تقسيم البلاد يُنظر إليها كممثلة للنفوذ التخريبي المعادي للهند الذي قضى على آمال الوحدة الوطنية. كما أدى التقسيم -من جهة أخرى- إلى قلب مراكز المسلمين الهنود، وإلى تقليص دورهم ونفوذهم أكثر من أي جالية أخرى؛ فقد كان التقسيم بالنسبة للمسلمين يمثل نهاية عصر بأكمله انقضت معه معظم زعاماتهم السياسية، مع عدم ظهور ملامح للمستقبل المنظور، إلا أن الأمر لم يستتب على هذا النحو؛ فخلافا لهؤلاء الذين اقترنت أيديولوجيتهم الدينية بالمعارضة لفكرة الدولة العلمانية وبعدم المشاركة في العملية السياسية الديموقراطية ظهرت "جمعية العلماء الهندية" التي قدمت صيغة سياسية بناءة؛ تهدف إلى نشر فكرة قبول المسلمين لشرعية الدولة الهندية وبالاندماج في سياساتها(١٠٢). وأعضاء هذه الجمعية ليسوا بالطبع راديكاليين، سواء في الأمور الاجتماعية أم المسائل الدينية؛ إذ انهم لم يطالبوا بالتخلي عن الشخصية الإسلامية. وبهذا فإنهم حتى خلال الحركة الوطنية كانوا يفضلون أن يحافظ هيكل الدولة على الكيانات الطائفية لا أن يذيبها، على الرغم من أن علماء هذه الجمعية لم يكونوا قوميين تمامًا، إلا أنهم قدموا الحل البديل للانفصال الإسلامي فاتحين بذلك أمام المسلمين إمكانية الحياة كمواطنين في دولة غير إسلامية. وعندما جاء الاستقلال اتخذت "جمعية العلماء" موقفا مناقضا للمنظمات الإسلامية الأخرى؛ إذ طالبت بنبذ السياسات الطائفية، وحل كل المنظمات السياسية ذات الطبيعية الطائفية، والاشتراك بدلا من ذلك في الحياة السياسية عن طريق الأحزاب غير الطائفية القائمة(١٠٣).

لقد اكتشف المسلمون سريعا نتيجة للسياسات التي تبنّتها الهند المستقلة أن عليهم أن يلعبوا دورًا، سواء على المستوى السياسي أم المستوى الاجتماعي؛ فقد شارك المسلمون في سياسات البلاد عن طريق الأحزاب القومية العلمانية، وخاصة حزب المؤتمر؛ فكان حزب المؤتمر – أكثر من أي حزب آخر قد جاهد في السنوات الأولى التي تلت التقسيم لبث النشاط السياسي والكفاءة بين المسلمين، وكان ذلك نوعا من سياسة الوصاية، ومع ذلك فإن مثل هذه الوصاية كانت حيوية بصفة خاصة لجماعة كالمسلمين الذين أربكهم التقسيم، وكانوا معرضين لتأثر دعاية الجماعات الإسلامية الأخرى؛ وهو ما أدى إلى تزايد اشتراك المسلمين في السياسة باطراد على مدار السنين.

وقد استطاعت القيادات السياسية الإسلامية أن تلعب دورًا هاما في تآلف الشعب الهندي، وفي التفاف المسلمين نحو وحدته الوطنية، وخاصة الدور الذي لعبه الشيخ أبو الكلام آزاد، والدكتور ذاكر

حسين، وفخر الدين علي أحمد، وحافظ إبراهيم، إضافة إلى قيادات جمعية العلماء التي أعطت المسلمين الأمل في مستقبل أفضل، وساعد في ذلك الدستور الهندي الذي يرتكز على مبدأ المساواة السياسية لكل المواطنين كأفراد، مع الالتزام بحماية الحقوق الدينية والثقافية لجماعات الأقليات، وفي مجال التعليم عند المسلمين، فقد أنشئت معاهد تعليمية جديدة، وقدّم الدعم لرفع مستوى المعاهد القائمة من قبل، وفي هذا المجال سمحت الحكومة ببناء المعاهد الخاصة للمسلمين، كما أباحت لهم أن يكونوا جزءًا من حركة التعليم العام، ولا يزال المسلمون يستفيدون من المعاهد التعليمية العامة إلى جانب الاستفادة من معاهد الأقليات، وتلك هي الصورة التي تتميز بها الهند، وما زالت معاهد الأقليات مفتوحة أمام الدارسين من كل الطوائف.وفى هذا يكمن المغزى بأنه لا فرق بين أى طائفة وأخرى فى الدولة(١٠٤)، ونتيجة للسياسات المتبعة فى مجال العلم والتكنولوچيا برز علماء قدوة بين المسلمين أوجدوا لأنفسهم مكانة متميزة على مستوى الهند ومستوى العالم. وقد لمعت في الهند شخصيات مهمة من المسلمين فى مجال العلم والتكنولوچيا، ووجد آخرون لهم مكانا فى مجال البحث العلمي والصناعي، وفى علم المحيطات واستخراج المعادن، وفي تخطيط المدن. ومن جانب آخر اغتنم عدد من المسلمين الفرصة لتطوير المعاهد العلمية التي ارتقت بفضلهم حتى احتلت مكانة مرموقة، فقد أسس حكيم عبد الحميد عددًا من المعاهد منها كلية الصيدلية، ومعهد تاريخ الطب والعلم، ومعهد الدراسات الإسلامية، ثم ضُمَّت هذه المعاهد إلى بعضها تحت لواء "جامعة همدرد"، وهكذا أوجد المسلمون لأنفسهم مكانة خاصة في مجال العلم والتطور وشغلوا مراكز ومناصب علمية في مختلف الإدارات الحكومية(١٠٥).

لقد بذل المسلمون بعد الاستقلال جهدًا كبيرًا لحصانة هويتهم الدينية والثقافية على الرغم من جهود القليلين منهم لتنمية المصالح المحلية المحدودة؛ إذ بدأوا في التقدم، وانعكس هذا على دوائر نشاطهم كافة، مثل الأدب والشعر والموسيقى ووسائل الاتصال الجماهيري والعلم والتكنولوچيا. لقد خلق الاستقلال حالة نفسية جديدة للمجتمع، كما أطلق طاقة الشعب في كل المجالات على الرغم من جرح التقسيم وما نتج عنه، وأصبح المسلمون جزءا من هذا الانطلاق: أولا: بإيجاد مكان لأنفسهم، وثانيا: بقيامهم بدور متميز في الهند المستقلة، وقد قدمت لهم سياسات الحكومة الفرص التي استغلوها بالكامل للمساهمة في مختلف المجالات لصالح التنمية القومية.

وفي مجال النشاط الديني فإن جمعية العلماء تنشط في بناء المساجد، وفي عقد الندوات الدينية، وفي نشر كتب العقيدة والأصول، ولها برامج في دروس الوعظ والإرشاد في أقاليم الهند كافة، وقد صدرت في نيودلهي العاصمة ترجمة جديدة لمعاني القرآن الكريم باللغة الهندية عام ١٩٦٦. وكان الشيخ محمد سراج الحسن رئيس الجماعة الإسلامية في الهند قد قال في كلمة ألقاها في حفل تقديم

الترجمة الجديدة في قاعة غاندي التذكرية في العاصمة الهندية. "إن القران الكريم رسالة عظيمة تدعو إلى الخير والسلام في البلاد والعالم أجمع"[١٠٦]

إن أي دستور مهما يكن لا يمكنه أن يحل المشاكل الاجتماعية المعقدة والصراعات الطائفية بمجرد وجوده في حد ذاته، إن كل ما يفعله أنه يرسي الأساس المعياري لهذا الحل، أما مهمة حل المشاكل الاجتماعية والصراعات الطائفية، فتقع في النهاية على كاهل المجتمع ككل بطوائفه؛ وذلك بالتحلي بالوعي، وتوسيع آفاق العلم والمعرفة، والغيرة في النهاية على الوطن الأم الذي يجمع في أحضانه مختلف الديانات والأعراق واللغات والطبقات الاجتماعية.

***

خاتمة

الوضع الراهن للجماعة المسلمة في الهند

كان المسلمون أكثر طوائف الهند خسارة ومعاناة بعد التقسيم؛ إذ نظر إليهم باقي الطوائف نظرة شك وريبة، وحملوهم مسئولية التقسيم، وما حدث لهم ولغيرهم من مذابح؛ نتيجة للتعصب الأعمى الذي سيطر على جميع طوائف الهند، في ذلك الوقت ضد المسلمين خاصة.

لقد فقد المسلمون كثيرًا من مؤسساتهم الاقتصادية والدينية، والتعليمية، والسياسة في قري ومدن الهند في بداية هذا القرن. وقد ركز الهندوس على المدن الكبرى التي يمثل فيها المسلمون أغلبية سكانية ظاهرة، وحكموها على مدار عدة قرون، وبها تراث حضاري إسلامي مثل دهلي ولكهنو وعلى كره وديوبند وبهوبال وبومبي وحيدر آباد وعظيم آباد (بتنه) وكشمير، وأحدثوا تغيرات ديموغرافية في تركيبة السكان؛ بحيث صار المسلمون فيها أقلية، فيما عدا حيدر آباد وكشمير، وهكذا ظل المسلمون في الهند في النصف الأول من القرن مهمشين في المجتمع الهندي بعد أن فقدوا مؤسساتهم الاقتصادية والأوقاف الإسلامية، وحُرموا من الوظائف المهمة على مستوى الولايات، وفي الحكومة المركزية.

ومع بداية النصف الثاني من القرن العشرين أخذ زعماء المسلمين في الهند يتقربون من حزب المؤتمر الهندي، ويستفيدون من الاتجاه العلماني في الحزب، ويحصلون من الحزب على بعض المكاسب السياسية؛ وبالتالي على بعض المكاسب الاقتصادية عندما صاروا ممثلين للمسلمين في المجالس المحلية والمركزية على مستوى المركز، والولاية، والإقليم، والعاصمة، مقابل ذهاب أصوات المسلمين إلى زعماء حزب المؤتمر الهندي، الذي ظل يحكم الهند منذ عام ١٩٤٧م حتى ١٩٩٧م؛ أي نصف قرن تم فيه تنفيذ جميع مخططات الهندوس تجاه المسلمين، إلى أن جاءت واقعة هدم المسجد البابري في مدينة أيوديا، والتي قامت بها جماعة من الهندوس المتعصبين بتأييد غير معلن من زعمائهم السياسيين؛ لتكون بمثابة القشة التي قسمت ظهر البعير، فاستيقظ المسلمون من سُباتهم وغفلتهم السياسية، وحجبوا أصواتهم عن حزب المؤتمر، إلى جانب أن الحزب نفسه فقد العديد من شخصياته التاريخية؛ لذا كان سقوط الحزب مدويًا أمام الحزب القومي الهندوسي المتعصب بهارتيا جاناتا بزعامة أتل بيهاري باجباي.

ولقد شعر المسلمون في الهند بالغبن السياسي والاجتماعي؛ لتخلي حزب المؤتمر الهندي عنهم، رغم ما منحوه له من تأييد خلال نصف قرن، وفي النهاية بدأوا يبتعدون عن السياسة، ويوجهون جُلّ اهتمامهم إلى التعليم وإعداد الأجيال القادمة، وإلى الاقتصاد؛ ليستعيدوا مكانتهم السابقة عندما ما كانوا يسيطرون على اقتصاد الهند. ورغم هذا تقلد المسلمون عدة مناصب سياسية مهمة لتحسين

صورة الهند أمام العالم؛ فكانت رئاسة الجمهورية من نصيبهم مرتين (ذاكر حسين، وفخر الدين علي أحمد)، وكان من بينهم عدد من الوزراء وحكام الأقاليم والسفراء، خاصة في البلاد الإسلامية والعربية التي ليس لها ثقل سياسي أو اقتصادي. ولقد كان ابتعاد المسلمين في الهند عن السياسة وعزوفهم عن المشاركة السياسية خطأ كبيرًا، تنبه إليه قادتهم في نهاية القرن، وبدأوا في تنظيم أنفسهم لدخول قرن جديد، خاصة أن الساحة قد خلت أمامهم من الشخصيات القيادية التي انتهت تقريبًا بوفاة الشيخ أبي الحسن الندوي مع نهاية القرن الماضي (٣١ ديسمبر ٢٠٠٠م)؛ وبالتالي لم يجدوا من بين الزعماء المسلمين من يلتفون حوله.

والآن يواجه المسلمون في الهند أزمة في الهوية السياسية، في حين تحسن وضعهم الاقتصادي والاجتماعي عن بداية القرن الماضي؛ بسبب خروج جماعات منهم للعمل والدراسة في الدول العربية والأوروبية، وظهرت نخب اقتصادية واجتماعية عديدة في جميع مجالات الحياة في الهند؛ في الرياضة والفن والتعليم، وتقلدوا العديد من المناصب المهمة في الدولة، إلا أنهم رغم كثرتهم العددية (مائتا مليون تقريبًا؛ أي ٢٠ % من سكان الهند)- ليس لهم حزب سياسي يدافع عن مصالحهم في الهند الديموقراطية ، رائدة الديموقراطيات في الدول النامية!

وأخيرا هل سيتكرر سيناريو تفكك وانهيار الاتحاد الهندي، كما انهار الاتحاد السوفييتي؟

يرى الباحث أن هناك مؤشرات قوية على هذا الانهيار؛ بسبب أزمة عدم الاندماج القومي، وتصاعد الإرهاب والقلاقل العرقية مع المسلمين والسيخ في البنجاب، وكشمير في شمال الهند، والتاميل في الجنوب، إلى جانب مظاهر العنف في آسام وبهار والكجرات. بل إن هناك صراعًا طبقيًا رهيبًا بين الطبقات الاجتماعية الهندوسية ذاتها، والتي تعدت ثلاثة آلاف طائفة وطبقة اجتماعية إلى جانب تعثر الاقتصاد، والكوارث الطبيعية من زلازل وفيضانات، وقضايا الفساد في أوساط النخبة السياسية والحزبية الحاكمة -حزب المؤتمر الهندي، والحزب القومي الهندوسي- كل هذه العوامل مؤشر على قرب تفكك وانهيار الاتحاد الهندي، وهذا ما يبدو من سياسة التحالفات المضادة مع روسيا من جانب وأمريكا وإسرائيل من جانب آخر. وإذا تحقق ذلك التفكك في الاتحاد الهندي فإنه سيكون مؤشرًا على بُعد نظر الفريق الذي اختار الانفصال والتقسيم، وأيّده.

***

المصادر والحواشي :

١- ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة (د - ت) مادة هند. أيضا: سيد سليمان ندوي: عرب وهند كـ "تعلقات"، دار المصنفين، الهند، ١٩٣٧.

محمد إسماعيل الندوي: تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، دار الفتح الطباعة، بيروت (د - ت).
أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الأول، مكتبة نهضة مصر، ط١، (د. ت).

٢- الشهرستاني: الملل والنحل، مطبعة بولاق، القاهرة (د - ت).

٣- البلاذري: فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص٢٤٠، ٢٤١ و٤٢٥ - ٤٢٦. أيضا: سيد سليمان الندوي: (مرجع سابق)، ص ٦ و ١٣.

٤- أحمد محمود الساداتي: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم. الجزء الأول. القاهرة. ١٩٥٧، ص ٩١.

٥- ظهير الدين محمد بابر: بابر نامه. ترجمة خان خانان بيرم خان.بومباى.(د - ت)، ص ١٦٣

6- Dunbar: A history of India From Earliest Times to Present Day London,1963, P. 289 Elphinstine: History of India The Hindo and Mohamadan Periods 1949 , P. 204 Spear: Twilight of the Mughuls , Studies in Late Mughul , Cambridge. London , 1951 , P 13-14.

7- Moreland: Ashort History of India , second edition , London , 1944. P 267 – 268

٨- كان المسلمون يحكمون كل الهند فترات طويلة من التاريخ منذ أيام الدولة الغورية، وحتى الدولة المغولية في عصر الإمبراطور جلال الدين أكبر، فيما عدا عددًا صغيرا من الإمارات والممالك الصغيرة، التي حكمتها جماعات أخرى من الهندوس والسيخ والروهيلا والمرهتا؛ وذلك بمعاهدات مع السلطة المركزية في دلهي و أجرا ودولة آباد حواضر الدول الإسلامية التي تعاقبت على حكم الهند، فحكم الهندوس في شمال شرق الهند وفي الجنوب، في حين حكم السيخ في إقليم البنجاب في شمال غرب الهند، كما حكم المرهتا والروهيلا في جنوب الهند. ولم تبلغ الدولة الإسلامية من القوة والغلبة ما بلغته أيام أورنجزيب، فكانت حدودها من كابول إلى أركان في بورما، ومن الهيملايا إلى الكارنات في أقصى جنوب الهند. وهذا إن دل على شيء فإنه يشير إلى قوة الدولة الإسلامية في الهند وسيطرتها على جميع أركانها.

ولقد كان للإمبراطورية المغولية في الهند دورها في العلاقات الإسلامية مع البرتغال، وفي العلاقات بين مراكز القوى الإسلامية الكبرى -أي المملوكية والعثمانية- ولم تعد الهند بعد سقوط الدولة المغولية فاعلا إسلاميًا مؤثرًا في تيار من التفاعلات الإسلامية - المسيحية، والإسلامية - الإسلامية بقدر ما أضحت موضوعًا للتنافس الاستعماري. راجع: نادية محمود مصطفى: العصر العثماني في: نادية محمود

مصطفى (إشراف). مشروع العلاقات الدولية في الإسلام المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ الجزء الحادى عشر

إن أنماط تفاعلات الأطراف المسلمة (المماليك والعثمانيين) مع الأطراف الأوروبية اقتضت اهتمامًا خاصًا بها يختلف عن نمط الاهتمام بتفاعلات الأطراف الأخرى المسلمة التي تكون موضوع التفاعلات بين الأطراف المركزية المسلمة والأطراف الأوروبية. وبالرغم من أن الهند قد شهدت إمارات مسلمة تزامنت مع مماليك مصر لدرجة الحديث عن أوجه الشبه بين سلاطين دولة المماليك الأتراك في الهند ودولة المماليك الأولى في مصر (راجع: مختار العبادي: دولة سلاطين الأتراك في الهند - المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢، ١٩٦٤. ص ١١٩ -١٢٧).

لقد أدى تفاعل المماليك مع الممالك الإسلامية في الهند، ومع العثمانيين، ومع الحبشة المسيحية إلى منع توغل الدول الأوروبية في البحر الأحمر؛ وهو الأمر الذي تكفل بتدعيمه بعد ذلك العثمانيون؛ بحيث ظل البحر الأحمر بحيرة إسلامية، في حين لم يسفر هذا التفاعل عن القضاء على البرتغاليين في المحيط الهندي. وكان المماليك في تحركهم الأول ١٥٠٥م قد استجابوا أيضا لاستنجاد أمراء الهنود المسلمين لإغاثتهم واتخاذ ما يلزم لتأمين الملاحة، وكان سلطان كجرات المسلم -وكان أكثر الأمراء الهنود تحمسًا للقتال- قد كفل تعاون أساطيل المسلمين في الهند مع المسلمين على نحو حقق انتصار معركة شول (نادية محمود مصطفى، مرجع سابق، الجزء العاشر ص١٣ و ١٥٠-١٥١).

٩- حسين مؤنس: الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨:ص٤٢ أيضا: Dunbar, Op. Cit, P.221

١٠- جوستاف لوبون: حضارات الهند، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. ط١ - ١٩٤٨، ص ٢٤٣-٢٤٤.

١١- عبد المنعم النمر. تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد للطباعة، القاهرة، ١٩٥٩ ص ٣٤٨ - ٣٥٢. أيضا: علي أدهم: الهند والغرب، دار المعارف. القاهرة - (د - ت) ص ٦٣-٦٥.

١٢- علي أدهم: مرجع سابق ص ٦٦ - ٦٧. أيضًا: عبد المنعم النمر: مرجع سابق. ص. ٣٥٥ وما بعدها.

١٣- لقد تعددت مسميات الثورة الهندية. فإذا رجعنا إلى المصادر الغربية نرى أنها تنعتها باسم Mutiny أى التمرد (Moreland , Ashort History of India)، أو العصيان وثورة السباهي (العسكر) جوستان لوبون، وقد تابع الأوروبيون بعض الكتاب المسلمين، ومنهم السير سيد أحمد خان الذي أطلق على الثورة اسم: "بغاوت" أي التمرد أيضًا. أما المصادر الأردية الأخرى فإنها تتمسك باسم "جنك آزادي" أي حرب التحرير كما يسميها عشرت رحماني. ولكن كلمة "بغاوت" قد كثر استخدامها تقليدًا للسير سيد، وعلق الدكتور عبد المنعم النمر في كتابه "تاريخ الإسلام في الهند" على ذلك بقوله: "لقد سمى الإنجليز أهل البلاد الذين يقفون ضدهم: بغاة" هكذا بلا حياء! وسرت هذه الكلمة مع سريان حكمهم في البلاد، فاستعملها أهل الهند، وسموا أنفسهم "بغاة" كما سماهم الإنجليز!! علما بأن البغي هو

الخروج على السلطان الشرعي بدون وجه حق، قال تعالى: ﴿فإن بغتْ إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ (الحجرات: ٩).

١٤ـ عشرت رحماني: ١٨٥٧ كـ "مسلمان مجاهد"، مكتبة معين الأدب، لاهور . ط١. ١٩٧٤، ص ٨٢٧.

١٥ـ المرجع السابق. ص ٨٢٩ ـ ٨٣٢. أيضا: عبد المنعم النمر: مرجع سابق ص ٤٢٦ ـ ٤٣٦.

١٦ـ عبد القيوم: حالي كي إردو نثر نكاري، مجلس ترقي أدب، ط١، ١٩٦٤ ـ ص ٢٦. ٣٠..

١٧ـ معين أحسن جذبي: حالي كاسياسي شعور، آئينه أدب، أنار كلي، لا هور. ط١، ١٩٦٣.

١٨ـ معين أحسن جذبي: مرجع سابق، ص ٢٢.

١٩ـ معين أحسن جذبي: مرجع سابق، ص ٢٨.

٢٠ـ على أدهم: مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

٢١ـ محمد إكرام سانبوي: حالي واكبر كا خصوصي مطالعة. لاهور. ١٩٧٥. ص ٣٠٢.

٢٢ـ جارسان دي تاسي: مقالات جارسان دي تاسي. حصة دوم (الترجمة الأردية) انجمن ترقي اردو ?باكستان، ط٢، ١٩٦٩، ص ١٨٥.

٢٣ـ هنتر. هماري هندوستانى مسلمان، ترجمة صادق حسين، لاهور ١٩٦٢. ص ٢١٩ ـ٢٢٠.

٢٤ـ المرجع السابق ، ص ٧٤ ـ ٧٥.

٢٥ـ حالي: مسدس حالي: جامعة بريس، دهلي، ١٩٤٤. (المقدمة، ص ٦)

٢٦ـ هنتر: مرجع سابق، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

٢٧ـ المرجع السابق: ص٢٣٠

٢٨ـ شاه عبد العزيز الدهلوي: هو ابن شاه ولى الله الدهلوي المحدث والمصلح السياسي والديني، ولد سنة ١٧٤٦م، وتلقى تعليمه الأولى على يد أبيه في مسجد دهلي الجامع، فتعلم العلوم الدينية كالفقه والحديث وحفظ القرآن الكريم. وفي سنة ١٧٦٢م توفي أبوه شاه ولي الله، فخلفه على مدرسته وفكره، فتطورت حركة شاه ولي الله على عهده. وكان هدف شاه عبد العزيز مثل أبيه أن يقيم الحكومة الإسلامية، وقد ظل يجاهد لتحقيق هذا الهدف سبعين عاما، إلا أن الإنجليز أعلنوا رفضهم تطبيق الشريعة الإسلامية، فأصدر فتوى فحواها أن جميع المنطقة الواقعة تحت حكم الإنجليز والممتدة من دهلى إلى كلكتا هي دار حرب، وليست دار إسلام، ومن أشهر كتبه كتاب "فتح العزيز" وتوفي عام ١٨٢٤م. (معين أحسن جذبي، مرجع سابق، ص. ٤١، ٤٢).

٢٩ـ عبيد الله سندهي : مرجع سابق، ص. ٦٣.

٣٠- المرجع السابق،: ص ٦٠.

٣١- خليق أحمد نظامي، شاه ولي الله كـ سياسي مكتوبات، على كره (د- ت) ص١٠.

٣٢- معين أحسن جذبي: مرجع سابق، ص ٣٧.

٣٣- المرجع السابق، ص ٣٩.

٣٤- رد ولف بيترز: الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية القاهرة، ١٩٨٥، ص ٦٣.

٣٥- شاه عبد العزيز: فتاوى عزيزية. مطبعة مجتباي، دهلي، اص ١٦-١٧.

٣٦- معين الدين عقيل: تحريك آزادي مين اردو كا حصه، ص ٥١.

٣٧- محمد صالح جعفر الظالمي: من الفقه الإسلامي. دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٧١، ص ٤٤.

٣٨- رو دلف بيترز: مرجع سابق ، ص ٩.

٣٩- ولد السيد أحمد البريلوي (الشهيد) سنة ١٢٠١ هـ/ ١٧٨٦م في رأى بريلى، وحفظ القرآن بها، وبايع شاه عبد العزيز وهو في الثانية والعشرين، وانضم إلى جنود نواب أمير خان، وإلى تونكـ سنة ١٨١٠م، وقضى عنده ست سنوات أكمل فيها تدريباته العسكرية وأتقن فن الجندية، وفي سنة ١٨١٦م رحل إلى دهلي، وبدأ في سلسلة إرشاده ووعظه. وقد تأثر في ذلك بشاه عبد العزيز وحركة شاه ولي الله، وقام بتنفيذ أفكاره ونظرياته عمليًا، وحاول إقامة نظام سياسي مبني على العدل الاقتصادي ومطابقًا للشريعة الإسلامية، إلا أن أوضاع الهند في عهده تغيرت كثيرا عنها في عهد شاه ولي الله، ولم تعد الحركة الإصلاحية كافية لنظام الحكم القائم، والذي يسيطر عليه الإنجليز وأعوانهم من السيخ والهندوس بل تعين أن يقوم المسلمون بحركة ثورية لطرد الإنجليز، وإقامة الحكومة الإسلامية، واشتهر بالسيد أحمد الشهيد. (محمد إكرام: موج كوثر ص ١٥-١٦).

٤٠- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٨٣٦.

٤١- أبو الحسن الندوي: سيرة سيد أحمد شهيد. لكنهو. ١٩٤١، ص ١١٠.

٤٢- معين أحسن جذبي: مرجع سابق، ص ٤٥.

٤٣- هنتر: مرجع سابق ص ٢٠ – ٤٢.

٤٤- هنتر: المرجع السابق، ص ٤٥ وعبد القيوم: مرجع سابق، ص ٥٩.

٤٥- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٧٠. أيضًا : غلام رسول مهر، اتهاره سو ستاون كـ مجاهد ، لا هور. ١٩٧١، ص ٦٣-٦٤.

٤٦- معين الدين عقيل: مرجع سابق ، ص ٤٥-٤٦.

٤٧- محمد إكرام. مرجع سابق، ص ٥٨

٤٨- رودلف بيترز: مرجع سابق، ص ٦٧.

٤٩- قيام الدين أحمد: هندرستان مين وهابي تحريك. كلكتا. ١٩٦٦، ص ٣٥٨-٣٦٣.

٥٠- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص. ٤٦-٤٧.

٥١- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٦٠.

٥٢- حالي: حيات جاويد. اكادمي بنجاب. لاهور، طبعة جديدة، ١٩٧٥، ص ٧٧

٥٣- معين أحسن جذبي: مرجع سابق، ص. ٥٣.

٥٤- ولد السير سيد أحمد خان في دهلي عام ١٨٨٧، وكان أبوه ميرتقي من مريدي شاه غلام على صاحب الطريقة النقشبندية، وكان المسلمون في ذلك الوقت يعيشون حياة بائسة يخيم اليأس على جنباتها، ومع ذلك كانت دهلي -حيث تربى السير سيد- تغص بمشاهير العلوم والفنون، بالرغم من تدهور الأحوال السياسية والاقتصادية والأخلاقية فيها، وتلقى السير سيد تعليمه الأولى طبقا للتقاليد القديمة، فقرأ القرآن الكريم والحديث النبوي، وحضر مجالس الوعظ التي كان السيد أحمد الشهيد يلقيها في المسجد الجامع، وقد أحدثت وقائع ثورة ١٨٥٧ م انقلابا في حياته، فقام بدراسة أوضاع المسلمين، وقارن بين تقدم الإنجليز وتأخر المسلمين. وقد منحته الحكومة الإنجليزية لقب "SIR"، توفي عام ١٨٩٨م. (حالي: مرجع سابق، ص ٢٢، ٢٣، ومحمد إكرام: مرجع سابق، ص ٧٨ ــ ٧٩، وعبد القيوم: مرجع سابق، ص ٢٣ ــ ٢٤).

٥٥- عبد القيوم: مرجع سابق، ص ٢٧.

٥٦- محمد إكرام: موج كوثر،ص ٧٧.

٥٧- رودلف بيترز: مرجع سابق، ص ٧٠.

٥٨- المرجع السابق، ص ٧٢ .

٥٩- حالي: مرجع سابق، ص ١٧٤٠ ــ ١٨٣.

٦٠- معين أحسن جزبي: مرجع سابق، ص ٥٣ ــ ٥٥.

٦١- حالي: مرجع سابق، ص ٢٩٢.

٦٢- عبد القيوم: مرجع سابق، ص ٢٨.

٦٣- حالي: مرجع سابق، ص ٧٨ ــ٧٩.

٦٤- السير سيد أحمد خان. مجموعة لكجر ، سادهوره، ١٨٩٢، ص ١٦٨ ٢٥٩

٦٥- السير سيد أحمد خان أسباب، بغادت هند، دهلي، (د - ت)، ص ١٨

٦٦- حالي: مرجع سابق، ص ٨٢-٨٣

٦٧- المرجع السابق، ص ٨٥-٨٦.

٦٨- معين الدين عقيل مرجع سابق، ص ٢٨٧ - ٢٩١.

٦٩- المرجع السابق،ص ٣٢٠ - ٣٢١ وعبيد الله سندهي: مرجع سابق،ص ١٠٥ .

● ولد مولانا محمد قاسم نانوتوي في قرية "نانوتا" في سهارنبور عام ١٢٤٨هـ / ١٨٣٢م، ودرس في مدارس دهلي الدينية، واشترك في الثورة وعمره ٢٥ سنة، وكان قائدًا عامًا للجيش الذي أعده العلماء، وانتصر في بعض المواقع، وألقى السلاح بعد سقوط دلهي حتى لا يبطش الإنجليز به، واختفى ليظهر ويؤسس هذه المدرسة، وتوفي ١٢٩٧هـ /١٨٧٩م، ودُفن في ديوبند (عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ص ٣٧).

٧٠- عبد الحليم الندوي: مراكز المسلمين التعليمية والثقافية والدينية في الهند. نيودلهي (د-ت) ص ١.

٧١- محمد علي ضناوي: كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث. القاهرة ، ١٩٧٤، ص ١٠٦ - ١٩١.

٧٢- مولانا رشيد أحمد كنجو هي: ولد في قرية كنجوه في سهاربنور عام ١٢٤٤ هـ / ١٨٢٨م، ودرس في مدارس دهلي الدينية، وأخذ الطريقة الصوفية عن مولانا إمداد الله، ثم اشترك في الثورة، وسُجن ستة أشهر، ثم خرج ليشارك في تأسيس هذه المدرسة، وتوفي عام١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م، ودُفن في كنجوه (عبد المنعم النمر: مرجع سابق ٣٨).

٧٣- معين الدين عقل: مرجع سابق، ص ٣٢١. محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٢٠٧. أيضا: عبيد الله السندي: المرجع السابق، ص ١٥١

٧٤- معين الدين عقيل: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

٧٥- محمد إكرام: مرجع سابق ، ص ٢٠٨.

٧٦- عبد القيوم: مرجع سابق، ص ٤١.

٧٧- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٨٨، وحالي: مرجع سابق، ص ٨٨-٩٨

٧٨- عبد القيوم: مرجع سابق، ص ٣٠.

٧٩- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٢٩١.

٨٠- المرجع السابق، ص ٧٧٤

٨١- المرجع السابق، ص ٧٥٣

٨٢- المرجع السابق، ص ٧٥٧

٨٣- حالي: كليات نظم حالي، مجلس ترقي أدب، لاهور ١٩٦٧، ٢٧٩/٢-٢٨٠

٨٤- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٣١٥

٨٥- رام بابو سكسينه. تاريخ أدب اردو، غضنفر اكادمي، پاكستان، ص ٤٦٩.

٨٦- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٣١٦.

٨٧- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ١٨٩.

٨٨- رام بابو سكسينه: مرجع سابق. ٤٧٢ - ٤٧٣.

٨٩- عباس محمود العقاد: محمد على جناح، ص ٦٥

٩٠- عبد المنعم النمر: كفاح المسلمين في تحرير الهند. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٦٢-١٦٣.

٩١- المرجع السابق، ص ١٧٣ - ١٧٥.

٩٢- عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ص. ٢٠٦ وما بعدها.

(*) كان في الهند عند التقسيم نحو ستمائة وخمسين إمارة كبيرة وصغيرة، يحكمها أمراء كبار وصغار مسلمون وهندوس، وكان أعظمها -بلا شك- هي إمارة نظام حيدر آباد في جنوب الهند وكشمير في شمال الهند، ويحكمها أمراء مسلمون.

وعند التقسيم وطبقا لخطة اللورد مونتباتن الحاكم العام للهند حين التقسيم: "تعين أن يراعي الأمير حاكم الولاية عند انضمامه للهند أو پاكستان مسألة التقسيم بين السكان ورغبات الشعب والوضع الجغرافى للولاية. وكان من المقرر طبقا لذلك أن تنضم كل من إمارة حيدر آباد وكشمير إلى پاكستان، ولكن ذلك لم يحدث؛ حيث استولت الهند على حيدر آباد وكشمير رغم الأغلبية المسلمة فيهما، ولا تزال كشمير منذ أكثر من خمسين عامًا لا تجد حلا لها رغم مطالبة الأمم المتحدة بإجراء استفتاء لشعب كشمير المسلم ليختار الانضمام إلى الهند أو پاكستان. ولم تستجب الهند لدعوة الأمم المتحدة، وقامت حرب بين الهند وپاكستان عام ١٩٧٥ استولت بعدها پاكستان على ثلث مساحة كشمير، وأقامت فيها ما يُسمى "آزاد كشمي" -أى كشمير الحرة-، وتم ترسيم خط هدنة بين الهند وپ كستان، ورغم ذلك تحدث مناوشات حدودية كان آخرها قيام مجاهدي كشمير بالاستيلاء على مرتفعات كارجيل الاستراتيجية ١٩٩٩ بتخطيط من الجنرال برويز مشرف الرئيس الحالى لپاكستان، ووقع عدد كبير من القتلى على الجانبين. وبعد استمرار الجهود الدبلوماسية واستمرار المصادمات اضطرت الهند في منتصف شهر مايو ٢٠٠١ إلى وقف إطلاق النار من جانب واحد؛ لكي تخفف

من خسائرها والضغوط الداخلية والدولية عليها، ثم قامت بدعوة الجنرال برويز مشرف لإجراء محادثات في نيودلهي لحل مشكلة كشمير بعد أن كانت رافضة لإشراك باكستان في مشكلة كشمير بدعوى أنها مشكلة داخلية لا دخل لباكستان فيها في حين أن مجاهدي كشمير يجدون العون والمساعدة المادية والعسكرية من باكستان.

(انظر: إحسان حقي: مأساة كشمير المسلمة. الدار السعودية للنشر. ط١. ١٩٧٠، ص ٦٧. وجلال الحفناوي: خطاب مجاهدي كشمير خلال أزمة كارجيل. حولية: "أمتي في العالم"، من منشورات مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٦٢٣ _ ٦٣٧).

٩٣- رشيد الدين خان: هوية المسلمين في الهند المعاصرة، صوت الشرق، القاهرة، فبراير، ١٩٩٨م، ص ٨.

٩٤- رشيد الدين خان: مرجع سابق، ص ٨.

Mushirul Hasan. Islam and Indian Nationalism. Manohar

Publishers. New Delhi. P. 77 – 78.

٩٥- رشيد الدين خان: مرجع سابق، ص ٨-٩.

Mushirul Hasan. OP. cit. P.80

٩٦- المسلمون في الهند، صوت الشرق، العدد: ٤١٤، القاهرة، ديسمبر، ١٩٩٩، ص٨.

٩٧- راجندر برشاد: عند قدمي غاندي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٣٠.

٩٨- عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ١٦٧، ص ١٦٨.

٩٩- شاهين أختر: حالة المسلمين في الهند، معهد الدراسات الإقليمية، إسلام آباد، ص ٨-٩.

١٠٠- المرجع السابق، ص ١١-١٢.

١٠١- المرجع السابق، ص ١٥.

١٠٢- يتبنى المعهد الدولي للدراسات المتطورة في نيودلهي (I-O-S) هذا الطرح، وقد قام مديره د.محمد منظور عالم بكتابه عدة كتب في هذا الصدد.

١٠٣- هيثم جلول: المسلمون في الهند. صوت الشرق.عدد ٤٢٠. القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٠، ص ٨.

١٠٤- المرجع السابق، ص ٨.

١٠٥- المرجع السابق، ص ٩.

١٠٦- عزيز أحمد: هندوپاك مين إسلامي كلجر. ايجوكيشنل ببلسنك هاوس. دهلي. ١٩٩١، ص ١٠٧.

١٠٧- المرجع السابق، ص ١٠٩. أيضًا: Mushirul Hasan. OP. cit. P 82

***

المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية:

أمين (أحمد): ضحى الإسلام، الجزء الأول، ط١، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د.ت).

أختر (شاهين): حالة المسلمين في الهند، معهد الدراسات الإقليمية ، إسلام آباد، ١٩٩٩.

١- أدهم (علي): الهند والغرب، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)

٢- بابر (ظهر الدين): بابر نامه، ترجمة خان خانان بيرم خان. بومباي. (د.ت).

٣- برشاد (راجندر): عند قدمي غاندي، بيروت، ١٩٨٣.

٤- البلاذري: فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

بيترز (ردولف): الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة، ١٩٨٥.

٥- الحفناوي (جلال): خطاب مجاهدي كشمير خلال أزمة كارجيل، حولية "أمتي في العالم"، من منشورات مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠.

حقي (إحسان): مأساة كشمير المسلمة، الدار السعودية للنشر، الرياض، ١٩٧٠.

خان (رشيد الدين): هدية المسلمين في الهند المعاصرة، صوت الشرق، القاهرة، ١٩٩٨.

٦- الدهلوي (شاه ولي الله): حجة الله البالغة، طبعة بولاق، القاهرة. (د.ت).

الساداتي (أحمد محمود): تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٥٧.

٧- الشهر ستاني: الملل والنحل، مطبعة بولاق، القاهرة، (د.ت).

ضناوي (محمد علي): كبري الحركات الإسلامية في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٤.

الظالمي (محمد صالح جعفر): من الفقه الإسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧١.

العبادي (مختار): دولة سلاطين الأتراك في الهند، المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢، القاهرة، ١٩٦٤.

٨- العقاد (عباس محمود): محمد علي جناح، دار الهلال، القاهرة (د.ب)

لوبون (جوستاف): حضارات الهند، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ط١، القاهرة، ١٩٤٨.

مصطفي (نادية محمود): العصر العثماني، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦.

٩- منظور (ابن): لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، (د.ت)

مؤنس (حسين): الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨.

الندوي (عبد الحليم): مراكز المسلمين التعليمية والثقافية والدينية في الهند، نيودلهي، (د.ت).

الندوي (محمد إسماعيل): تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، دار الفتح، بيروت، (د.ت).

النمر (عبد المنعم): كفاح المسلمين في تحرير الهند. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

٢٥- تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد للطباعة، القاهرة، ١٩٥٩

***

ثانيا: المصادر الأردية:

١- أحمد (عزيز): هندوباك مين إسلامي كلجر، ايجوكيشنل ببلشنك هاوس، دهلي، ١٩٩١.

٢- أحمد (قيام الدين): هندوستان مين وهابي تحريك، كلكتا، ١٩٦٦.

٣- إكرام (محمد) : موج كوثر، ادارت ثقافة إسلامية. لاهور، ط١٩، ١٩٧٥

٤- بدخشاني (مقبول الدين): تاريخ إيران، لاهور، ١٩٧١.

٥- جذبي (معين حسين): حالي كاسياسي شعور، أئينه أدب، لاهور، ١٩٦٣

٦- حالي (الطاف حسين): مسدس حالي " جامعة بريس، دهلي، ١٩٤٤.

٧- كليات نظم حالي، مجلس ترقي ادب، لاهور، ١٩٦٧.

٨- حيات جاويد، اكادمي بنجاب، لاهور، ١٩٧٥.

٩-خان (سير سيد أحمد): اسباب بغاوت هند، دهلي (د.ت)

١٠- مجموعة لكجر. سادهوره. ١٨٩٢

١١ - دى تاسى (جارسان): مقالات جارسان دى تاسى، حصـــة دوم (الترجمـة الأرديـة) انجمـن ترقـى اردو، پاكستان، ١٩٦٩.

١٢ - رحماني (عشرت): ١٨٥٧ كي مسلمان مجاهد، مكتبة معين الأدب، ط١، لاهور، ١٩٧٤.

١٣ - سانبوي (محمد إكرام): حالي واكبر كا خصوصي مطالعه، لاهور، ١٩٧٥.

١٤ - سكسينه (رام بابو): تاريخ ادب اردو، غضنفر اكادمي، پاكستان (د.ت)

١٥ - عبد العزيز (شاه): فتاوي عزيزية، مطبعة مجتباي، دهلي، (د.ت)

١٦ - عقيل (معين الدين): تحريک آزادي مين اردو كاحصه، انجمن ترقي اردو، كراجي، ١٩٧٦.

١٧ - قدوسي (اعجاز الحق): تاريخ سنده، كراجي، ١٩٧٠.

١٨ - عبد القيوم: حالي كي اردو نثر نكاري، مجلس ترقي ادب، ط١، لاهور، ١٩٦٤.

١٩ - مهر (غلام رسول): اتهاره سوستاون كي مجاهد، لاهور، ١٩٧١.

٢٠ - ندوي (سيد أبو الحسن): سيرة سيد أحمد شهيد، لكهنو، ١٩٤١.

٢١ - ندوي (سيد سليمان): عرب وهند کے تعليقات، دار المصنفين، الهند، ١٩٣٧.

٢٢ - ندوي (سيد أبو مظفر): مختصر تاريخ هند، ط٢، دار المصنفين، أعظم كره، ١٩٣٨.

٢٣ - نظامي (خليق): شاه ولي الله كي سياسي مكتوبات، علي كره (د.ت).

٢٤ - هنتر (وليم): هماري هند وستاني مسلمان، ترجمة صادق حسين، لاهور، ١٩٦٢.

***

ثالثا: المصادر الإنجليزية:

1- Ahmed (Kholeq): Shah Walullah and Indian Politics Bombay. 1973

2- Dunbar: A history of India From Earliest Times to Present day. London , 1963.

3- Elphinstime: History of India the Hindo and Mohamadan Periods , London , 1949.

4- Moreland: A short History of India , second edition , London. 1944.

5- Mushirul Hasan: Islam and Indian Nationalism , Manohar Publishers. New Delhi. 1999.

6- Spear: Twilight of the Mughuls , Studies in Late Mughul cambridge .London. 1951.

***

المسلمون في ألمانيا
عبر محطات القرن الميلادي العشرين

أ. نبيل شبيب

مقدمة:

معطيات أساسية:

يتطلب استيعاب طبيعة الوجود الإسلامي في ألمانيا في الوقت الحاضر واستشراف الاحتمالات المستقبلية له، مراعاة جملة من الاعتبارات التي تشكل الأرضية التاريخية والفكرية والثقافية والمعيشية بألمانيا، فهي بمثابة معطيات أساسية للبحث في الموضوع، ولها دورها في تسجيل "اللقطة انية" لوجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا، ورؤية الاتجاهات المحتملة لتطوره في المستقبل المنظور.. ومن هده المعطيات بإيجاز:

١- معطيات تاريخية واستشراقية:

هى على الإجمال ايجابية إذا قورنت بأخرىأشد سلبية منها في إطار علاقات الإسلام والمسلمين تاريخيا مع بلدان أوروبية أخرى، كبريطانيا وفرنسا، أو قورنت بمعطيات العلاقات الراهنة مع هذين البلدين ومع الولايات المتحدة الأمريكية، وبالمنظور التاريخي الشامل ساهمت ميزات ألمانيا هنا في نوعية تأثير الدراسات الاستشراقية فيها بالمقارنة مع البلدان الغربية الاخرى. ومن العسير العثور في المنطلقات الاستشراقية غير الألمانية على مثل ذلك الخط الإيجابي الواصل من عهد يوهان فولفجانج جوته، إلى عهد ريجريد هونكه وأنا ماري شيمل في الوقت الحاضر. إنما لا ينبغي الاستغراق في تقدير ذلك وإغفال أن القائمين على المعاهد الاستشراقية المعاصرة، يعتمدون منذ بضعة عقود وبسبب تأخر تكونها جامعيا، على مصادر إنجليزية وفرنسية فى الدرجة الأولى، وعلى المصادر القديمة مما كتبه المستشرقون في عهد السيطرة الكنسية على أوروبا ، ولذا فنادرا ما تميزت المواقف المعاصرة لغالبية معاهد الاستشراق الألمانية الحالية وعبر العقود القليلة الماضية عن مواقف أمثالها في البلدان الغربية الأخرى، إنما بدأت منذ منتصف الثمانينيات بوادر أولية لتحول إيجابي محتمل، وواجه بعض المستشرقين "المنصفين" الألمان فريقا من المستشرقين ومن الصحفيين والكتاب المغالين في مواقفهم العدائية وافتراءاتهم تجاه الإسلام، وبصورة عامة بدأ تيار من المستشرقين "المجتدين" يظهر للعيان مقابل تيار تقليدي متشدد، كما تشهد المؤتمرات الدورية للمستشرقين، ويشهد تطور طرحهم لقضايا عدم إنصاف الإسلام والمسلمين في مناهج التدريس وفي

الإعلام بألمانيا.

٢- معطيات دينية ومذهبية:

لئن كان للكنيسة والاستشراق دور كبير في التأثير على تكوين شخصية الفرد الألماني وأسلوب تفكيره، لا سيما عبر تأثير المناهج المدرسية في العقود الماضية، فقد تميّزت الشخصية الألمانية بإعطاء "الحرية الدينية" موقعامتقدّما؛ نتيجة اعتبارات تاريخية صنعتها عوامل عديدة، منها الخبرات السلبية من الحروب الدينية الأوروبية وما دار منها على الأرض الألمانية كحرب الثلاثين عاما، علاوة على نشأة المذهب البروتستانتي المعارض للكاثوليكية والهيمنة المركزية للكنيسة في روما، يضاف إلى ذلك إفرازات العقدة الألمانية تحت عنوان النازية واليهود، فجميع ذلك أعطى العلمانية في نشأة ألمانيا الحديثة أرضية أخرى، تختلف عمّا ارتبط تاريخيا في فرنسا مثلا بالثورة الدموية من جهة وغلبة انتشار المذهب الكاثوليكي من جهة أخرى؛ أو عمّا ارتبط في بريطانيا مثلا آخر بتمرّد الملكية نفسها على التبعية لكنيسة روما. ويبقى في الحصيلة أن الأرضية المتوفرة في ألمانيا للحرية الدينية أرسخ نسبيا منها في بلدان غربية أخرى، وهو ما يعطي الوجود الإسلامي ميزات خاصة، ولكن هنا أيضا ينبغي رصد الإيجابيات المرتبطة بذلك والاستفادة منها، دون المبالغة في تقدير حجمها وحجم مفعولها في نطاق عوامل أخرى مضادّة لها، مثل الميل الغربي عموما إلى فرض مضامين المصطلحات الغربية في المجالات الدينية، وكيفية فهمها والتعامل معها، على ما يصدرونه من أحكام ويمارسونه من مواقف وخطوات تجاه العقائد الأخرى، لا سيما الإسلام؛ وهو ما ينعكس في التعامل اليومي للفرد الألماني مع الإسلام والمسلمين، ابتداء بكلمة الإيمان نفسها عبر الابتعاد بها عمّا يقرره العقل والمنطق، وهو ما يشمل أسلوب فهمه للفروض والواجبات في الإسلام، وانتهاء بمشكلة المذاهب، واعتبارها انقسامات حيث لا ينبغي اعتبارها كذلك، أي كما في نطاق العلاقة بين مذاهب السنة الأربعة، أو رفض اعتبارها "خارج نطاق الإسلام" حيث هي كذلك فعلا، أي كما في الحالات التي قرّرها علماء المسلمين بالنسبة إلى القاديانية أو البهائية.

٣- معطيات الإطار الدستوري والقانوني:

من بين الحريات الشخصية العديدة التي يكفلها الدستور والقانون، كحرية الفكر والتنقل والتعبير وغيرها، يمكن التركيز هنا على الحرية الدينية باعتبارها العنصر المؤثر بصورة مباشرة على وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا، وهي مثبتة في الدستور الألماني ضمن عدد من المبادئ الأساسية التي يحظر الدستور تعديلها أو حذفها بأية غالبية، فهي بحكم الثوابت المطلقة، وجلّ ما ينشأ من مشكلات ترتبط بها، ناجم عن تفسير النصوص. ومجمل القوانين السارية المفعول لا يمثل عقبات كبرى بالنسبة إلى وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا، وإذا وجد أحيانا تناقض مباشر بين نص قانوني

ونص إسلامي، فغالبا ما يوجد معه مجال لاستثناءات، يجيز هـ القانون او يبيحـها الإسـلام لإزالـة التناقض أو تجاوزه رغم ذلك لا تخفى آثار التناقضات في الواقع العملي لحياة المسلمين فـي ألمانيـا، فإذا استثنينا من الحديث في هذا التمهيد العنصر السياسي اولا، وعناصر العداء المقصـود من جهـة والجهل من جهة اخرى ثانيا، يبقى أن أهم الأسباب الكامنة وراء التناقضات ذات الصبغـة القانونيـة - حتى وإن وصلت محاولات الحسم فيها إلى المحكمة الدستورية العليـا التـي تعلـو كلمتـها علـى سـائر السلطات الأخرى- هو أن الفرد الألماني، بغض النظر عن تصوراته الدينية والسياسية، أو موقعه في منصب التشريع القانوني أو الفصل القضائي أو الحسم السياسي، قد نشأ مـن الأصـل –والحديث هنـا عن غير الألمان المسلمين بطبيعة الحال- نشأةً تاريخية وفكرية واجتماعيـة وتعليميـة، تعطـي تطبيقـه لمبدأ الحرية الدينية، في التفاصيل المعيشية وميادينها اليومية صورة لا تنسجم بـالضرورة مـع نظـرة المسلم الملتزم إلى دينه وإلى الحرية الدينية، التي يكفلها الإسلام وتكفلها المواثيـق العالميـة الوضعيـة في الأصل.

٤- المعطيات السياسية والاجتماعية:

هي عنصر حاسم رغم أن سيادة القضاء والقانون تضع حولها سـياجًا يخفـف إمكانـات اسـتغلالها سلبيًا، وهذا ما يحتاج الوجود الإسلامي بألمانيا إلى أخـذه بعين الاعتبـار والاهتمـام بـه فـي المرحلـة الراهنة بصورة خاصة، فقد يزول تناقض قانوني مثلا، ولا يسقط مـا ترتـب عليـه مـن نتـائج سـلبية، وذلك تحت تأثير العامل السياسي أو الاجتماعي، ولا تنفصل المعطيات السياسية في ألمانيا عن تـأثير العوامل العديدة التي ازداد حجم تأثيرها ودورها بفعل التطورات الحديثـة، سـواء السياسـية المباشـرة كسقوط نظام الاستقطاب الثنائي، أو غير المباشرة كمفعول تقنيات عالم الاتصالات ونقل المعلومات، أو ما أصبح له مفعول المحرك الدافع وأثر الهيمنة المتنامية؛ وبالتالي بات مصدر التأثير الأكبر على القرار السياسي والتطـور الاجتمـاعي والمفعـول التطبيقـي للتشـريع القـانوني، والمقصـود هنـا هـو العنصر المادي الذي يمثل العمود الفقري لما انتشر وصفـه بظـاهرة العولمـة، وإرهاصـات "صـراع بين الحضارات" قد تغلب تحت تـأثير ارتبـاط مراكز صنـع القرار بأنصـار ذلـك الصـراع، علـى محاولات دفع الأخطار عن طريق حوار متوازن هادف.

إجمالا يمكن تعداد المعالم الكبرى للأرضية التي نشأ وتطور عليها وجود الإسلام والمسلمين فـي القرن الميلادي العشرين تحت عناوين:

١- معطيات تاريخية حيادية نسبيا على صعيد ألمانيا في إطـار مـا ورث المجتمـع الغربـي عـن العهد الكنسي والاستشراقي عموما

٢- قلة من المسلمين ذوي الأصـل الألمـاني، ووافـدون للعمل مـن فئـات شـديدة الفقـر، ضحلـة الثقافة، في مجتمع يخطو خطوات سريعة نحو القمة اقتصاديا

٣ - تأثير التطورات السياسية، الألمانية والعالمية وفي المنطقة الإسلامية، وقد بدأت بانهيار أو إسقاط آخر أشكال الخلافة الإسلامية، ومرّت بصراعات عديدة كلن التوجّه الإسلامي جزءًا منها باستمرار، ووصلت إلى حقبة "العولمة"، المتزامنة مع ازدياد "الصحوة الإسلامية" انتشارًا واستقرارًا، لتواجه في مطلع القرن الواحد والعشرين أول أزماتها الكبرى.

محاور البحث:

ليس مجهولا أنّ الوجود الإسلامي في الغرب عموما قد حظي باهتمام تزايد في الآونة الأخيرة، لأسباب ودوافع مختلفة، وانعكس الاهتمام في ظهور عدد كبير من الدراسات والبحوث ونشر العديد من المقالات والكتب، وتبقى ملاحظات عامة عن بعض الإيجابيات وبعض السلبيات في المنشور حتى الآن، في حدود ما وصل إليه اطلاع كاتب هذه السطور، ودون الخوض في التفاصيل، ومن ذلك :

١- كثير ممّا نشر مؤخرا بأقلام إسلامية، ركز على جانب معيّن فرضته أحداث الساعة، مثل دور المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، أو التحرك السياسي للمسلمين في بريطانيا، أو التنظيمات الإسلامية على ضوء مشكلات الحجاب في فرنسا.. وغالبا ما تناول ذلك بعض الظواهر والنتائج وحتى المشكلات الآنية، بينما يحتاج الوجود الإسلامي في الغرب عموما، وفي ألمانيا – حيث يهبط منسوب الدراسات بسبب اللغة على كل حال- إلى بحوث "أساسية" تتناول قضية نشأة الوجود الإسلامي وتطوّره وواقعه من حيث الأساس، كما ونوعية، وفي الميادين المختلفة، الفكرية والأدبية والاجتماعية علاوة على السياسية والاقتصادية أو ما يمكن وصفه بالدينية المحضة.

٢- كثير من الدراسات المنشورة عن المسلمين في الغرب، وضعها أصحابها –جزاهم الله خيرا- من منظور إسلامي، ولكن لا يتطابق ذلك دوما مع المنظور الإسلامي لواقع أصحاب العلاقة بتلك الدراسات، من المقيمين مباشرة في ديار الغرب في الوقت الحاضر؛ وهو ما يضعف القيمة النظرية للمضمون من الناحية المنهجية المحضة للبحث العلمي، كما يضعف المفعول العملي المرجو من البحث، فلا غنى عن الربط بين صاحب الدراسة، وميدانها الموضوعي، والنتائج المستخلصة، ومواقع التطبيق والاستفادة منها.

٣- انطلقت بعض الدراسات من صور نمطية عن الإسلام والمسلمين في الغرب –سلبية أو إيجابية سيان- وهي صحيحة.. ولكن في فترة زمنية سابقة، أو في بلد غربي آخر، فالمتغيرات الحاصلة في البلدان الغربية وعالميا، باتت أسرع بكثير من البقاء في حدود تلك الصور النمطية، لا سيما إذا انطلق صاحب الدراسة من فترة وجوده هو في الغرب سابقا لبضع سنوات بقصد الدراسة أو العمل، ثمّ لم يتابع خبرته المكتسبة آنذاك بمقتضيات ما صنعته ظروف ومتغيرات جديدة. ويعني ذلك

الحاجة إلى دراسات "متطورة"، بمعنى عدم إغلاقها بنتائج يتم التوصل إليها من زاوية نظر معينة، أو في نطاق فترة زمنية محددة، بل ينبغي اعتبار الدراسات حلقات متتابعة ومتكاملة في مسلسل يضاف إليه الجديد في كل حين؛ وهو ما لا يمكن توفيره دون اعتماد معاهد ومراكز تكتسب مكانتها من خلال إنجازها وتصبح بمثابة المراجع لسواها، فتضيف المتطور إلى ما اجتمع لديها ولدى سواها بصورة متجددة .

٤- توجد دراسات فكرية على مستوى علمي منهجي وتوفر أرضية نظرية كبيرة الفائدة، عن طبيعة تكوين التجمعات البشرية الإسلامية خارج حدود البلدان الإسلامية، وعن طبيعة ما ينبغي أن تكون عليه علاقاتها بالمجتمعات التي توجد فيها، وهل تكون علاقة جالية، أم أقلية، أم اندماجية، أم تغييرية. ويبقى من الأهمية بمكان ربط هذه الأرضية النظرية بالواقع العملي؛ وهو ما يستحيل تحقيقه دون مراعاة عدد من العناصر في وقت واحد، أولها مثلا التواصل ما بين العاملين في هذا الميدان داخل نطاق البلدان الإسلامية، وكذلك تواصلهم مع العاملين في هذا الميدان أو ذوي العلاقة المباشرة به من المسلمين خارج البلدان الإسلامية، وثانيها مثلا آخر إيجاد الأسلوب المناسب لإسقاط الجانب النظري على الواقع العملي في بلد معين، بما يأخذ بالاعتبار خصوصيات ذلك البلد، فمع سريان مفعول بعض النتائج العامة لتلك الدراسات على سائر المسلمين وتجمعاتهم، يبقى أن فعالية أخذها بعين الاعتبار رهن بربطها بالتفاصيل الإضافية التي يتميز بها وجود الإسلام والمسلمين في كل بلد على حدة.

هذه الملاحظات العامة، كأمثلة على سواها، لا يمكن أخذها جميعا بعين الاعتبار في هذا البحث الموجز المحدود حجمًا وهدفا، إنما تستهدف بيان الإطار العام الذي يمكن وضع الفقرات التالية في نطاق الاحتياجات الأوسع نطاقا، وستدور هذه الفقرات حول أربعة محاور رئيسية:

- نظرة تاريخية وتطوّر وجود المسلمين في ألمانيا من جالية وافدين إلى فئة من المجتمع الحالي..

- منظور ألمانيا وسكانها غير المسلمين إلى وجود المسلمين فيها ومؤثرات ذلك عبر هياكل بنيتها كدولة ومجتمع.

- وجود المسلمين في ألمانيا من منظور المسلمين أنفسهم، على ضوء تنوّع فئاتهم ونظراتهم إلى دورهم في ألمانيا.

- المؤشرات المستقبلية عبر استشراف ما يمكن أن يكون عليه وضع الإسلام والمسلمين في ألمانيا في المستقبل المنظور.

كلمة في المصادر :

الاعتماد الرئيسي في هذا البحث على المصادر الألمانية، من ذلك مصادر رسمية، وأخرى كنسية، وأخرى بأقلام المسلمين في ألمانيا، رغم أننا نجد في هذا الإطار أقلامًا يصعب القول إنّ ارتباط أصحابها بالهيئات الكنسية والرسمية يقف عند حدود الحوار والتعاون، فالاستشهاد بمصدر لا يعني "تقريظه" ما لم يرد ذلك نصًا. وما تزال مكتبة الأقلام الإسلامية بالألمانية ضعيفة عمومًا، في مختلف الميادين وليس فيما يخص وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا فقط، وما يوجد حاليًا من كتابات لا يعالج قضية هذا الوجود الإسلامي البشري والفكري والاجتماعي والاقتصادي داخل نطاق المجتمع الألماني، إنما يتناول بعض المشكلات الفرعية، أو يسعى لتوفير بعض المراجع للمسلمين الناطقين بالألمانية لمعرفة دينهم باللغة الألمانية مباشرة.

ويوجد بعض الكتب والدراسات والبحوث بالعربية تتناول موضوع المسلمين في ألمانيا، ولكن يغلب عليها أحد أمرين، أنّها تصنع ذلك في إطار دراسة أشمل عن المسلمين في الغرب، فلا تحتوي بصدد هذا الموضوع ما يتجاوز حدود التعميم إلا نادرًا، أو يكون كاتبها نفسه من غير المقيمين في ألمانيا، وربّما عرفها في زيارات عابرة، أو أنّه يقيس وجود المسلمين في المجتمع الألماني على ما قد عايشه هو على وجه الاحتمال في مجتمع غربي آخر لبضع سنوات. ويوجد للأسف أيضا بعض مَن يطرح قضية المسلمين في ألمانيا أو في الغرب عموما، ولكن من زاوية "القادر على إنقاذ أولئك المسلمين مما هم فيه.. أو ممّا سقطوا فيه"، وإذا به يحدّد المشكلة والدواء، دون تشخيص حالة من اعتبره "مريضا" أصلا !..

أما الدراسات والبحوث التي قام بها المسلمون في ألمانيا -وشارك كاتب هذه السطور في بعضها- فكان غالبها على مستوى طلابي في إطار النشاط الإسلامي عموما، ولا يرقى إلى مستوى دراسات مرجعية، ولا يزعم هذا البحث لنفسه ذلك أو أن يكون "نواة" لهذا الغرض، وإن سعى إلى بعض التحقيق والتوثيق وشيء من التفصيل. وسيبقى من الضروري قطعًا أن تتحرّك الجهات القادرة على توفير أسباب كافية للقيام بدراسات ميدانية ومنهجية، أشمل وأوفى بالغرض، وهذا أوّل ما يُنتظر من المنظمات الإسلامية "العريقة" في ألمانيا من ناحية "الفترة الزمنية" ، ولكن لا تزال اهتماماتها بعيدة عن إيجاد "مراكز بحوث"، والقليل المتوفر لها من إمكانات وطاقات يجري صرفه في ميادين أخرى. ولكن المسلمين في ألمانيا أصبحوا يحتاجون إلى "دراسات تأصيلية" ومنهجية لوجودهم ومستقبلهم في هذه البلاد، أكثر من أيّ وقت مضى، وهذا ما يراد تأكيده في ختام هذا البحث، إنّما يؤكد هذا التنويه افتقاد وجود مصادر مضمونة وكافية عن المسلمين في ألمانيا حاليا، ليس باعتبارهم فئة من المجتمع، فقط، بل حتى في نطاق "الإحصاء الكميّ" الدقيق والمعتاد في بلدٍ من المعروف أنّه يضع كلمة "النظام" و"الإتقان" على رأس مزاياه.

ربما بدأ هذا القصور أو النقص يزول تدريجيا، فقد بدأ ينتشر الشعور بين عامة الألمان وفي

الأوساط المعنية منهم، بالحاجة إلى ما يكفي من معلومات ومصادر ومراجع عن الإسلام والمسلمين في ألمانيا. إنّما ننطلق في هذا البحث من الوضع الحاضر، ويبدو عموما أن "المصادر الرسمية" هي الأضمن، ولكن يصعب القول بذلك دون تحفظ. ولا بدّ لبيان ذلك من ملاحظة هامشية ما بين السطور:

عندما يزعم كاتب أو صحفي من أصحاب التوجّه الإسلامي، أنّ الجهات الرسمية -وحتى الجامعية والعلمية في الدول الغربية- تنشر عن المسلمين عموما وداخل الدول الغربية على وجه التخصيص أرقاما ومعلومات خاطئة، يجد نفسه غالبا موضع الاتهام، بفكر المؤامرة أو ما شابه ذلك، من جانب المعجبين بالمنهج العلمي في البحث كما يطبقه الغرب. مع ذلك يزعم كاتب هذا السطور أن هذا يسري على تعامل الجهات الألمانية المعنية مع المسلمين في ألمانيا، وهو- إذا استثنينا احتمال الإهمال غير المقصود- تعاملٌ يتّسم في الدرجة الأولى بالتهوين من شأن نموّهم العددي، لا سيّما ذوي الأصل الألماني منهم، وبالتهويل من شأن مَن تنحرف بهم الطريق، وعلى وجه التخصيص غير ذوي الأصل الألماني؛ فيتجهون توجّها متطرّفا، سياسيا أو اجتماعيا.

ولهذا التشكيك في مدى صحّة المصادر الغربية عن المسلمين أسبابه، وتظهر عند متابعة تلك المصادر مع المقارنة وعدم التسليم بما فيها مباشرة، لمجرّد أنّها تحمل اسم معهد معين أو باحث معروف، والأصل هو التحقق، لا سيما في قضية يجري الحديث عنها بغير أقلام أصحاب الشأن المباشر فيها، ولا يمكن تبرئة الأقلام المعنية على الأقلّ من تأثرها سلبا بتصوّرات معينة صنعها التاريخ والواقع المعاصر معا، إن لم نقل بنوايا سلبية محدّدة.

وكمثال على المقصود بهذه الملاحظة.. يمكن أن نتذكر كيف كان الكاتب المسلم إذا أراد التحقق من معلوماته، أو إقناع القارئ المسلم بها، اعتمد على المصادر الغربية، وربما شكّ هو في صحّة المصادر الإسلامية في متابعة أوضاع المسلمين، في البلقان مثلا.. ولقد ظهر بعد انهيار الاتحاد اليوغوسلافي، أنّ عدد المسلمين كان أكثر بكثير من خمسة ملايين مسلم، وهو الرقم الذي كانت تذكره مصادر إسلامية كالمؤرّخ الأستاذ محمود شاكر، وليس أقلّ من مليون ونصف المليون مسلم، كما كانت تذكر سائر المصادر الغربية المرموقة والمعتمدة، ومنها بالنسبة إلى ألمانيا دور نشر موسوعتي مايرس وبروكهاوس الألمانيتين.

الأمثلة كثيرة وتبيّن لنا عند طرح قضايا المسلمين في الغرب، ضرورة رفع مستوى الثقة بأنفسنا ومصادرنا إلى جانب التوثق من معلوماتنا، كما أنّ علينا ألا نسلّم بتوفر "الموضوعية والمنهجية" في المصادر العلمية وشبه العلمية في الغرب هكذا دون تمحيص. ويبقى في التمهيد لهذا البحث السؤال مطروحا: هل يمكن الاعتماد على المصادر الإحصائية وغير الإحصائية الألمانية فيما يتعلق بالمسلمين، دون تردّد أو دون تمحيص ؟..

ربما أكدت الدراسات والمتابعات الخاصة خلال إقامة طويلة في ألمانيا، أن عدد المسلمين بات يربو على أربعة ملايين أو خمسة في المائة من السكان في الوقت الحاضر، ويمكن الوصول إلى هذا الرقم بعملية حسابية مضنية، إنّما لا يمكنْ العثور على هذا الرقم بصورة واضحة مباشرة في أي مصدر رسمي أو شبه رسمي ألماني، كذلك فمن المؤكد من المعايشة المباشرة حاليا والمعايشة المباشرة عبر عقود سابقة، أن عدد ذوي الأصل الألْماني من المسلمين ومن مختلف الأعمار لا سيما في سن الشباب، أصبح ينمو "شهريًا" وليس سنويًا فقط نموًا مطّردا، وأنّه تجاوز في هذه الأثناء خمسمائة ألف، بينما لا تصل المصادر الرسمية الألمانية إلى ثلث هذا الرقم.

رغم ذلك.. طالما لم تتوفر مصادر يمكن الاستناد إلى محتوياتها منهجيا وبدرجة كافية، لا بدّ من اعتماد المتوفر، لا سيما من جانبِ جهات رسمية، حتى وهي تقول إنّ كثيرا مما توروده عبارة عن "تقديرات" فحسب. ثم لا بدّ من عملية "غربلة" تستند إلى الخبرة الشخصية مع القضايا المتعلقة بوجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا من خلال إقامة تجاوزت ٣٥ عاما؛ وبالتالي سيتم اعتماد المصادر المتوفرة من حيث بعض التفاصيل، والتمحيص في بعضها قدر الإمكان، والتردّد عن اعتماد قسم منها وإن اتخذ صيغة التأكيد. وعند اختلاف المصادر المتوفرة، سيُعتمد في المقارنة بينها في الدرجة الأولى على ما ورد في نص معلومات رسمية صادرة عن الحكومة الألمانية، جوابا على أسئلة محددة من جانب عدد من نواب المعارضة، حول المسلمين في ألمانيا وأوضاعهم بالتفصيل، وهو نصّ منشور في ٩٣ صفحة من قطع الآلة الكاتبة، عنوانه "النشرة رقم ٤٥٣٠/١٤"، من الدورة الرابعة عشرة (الحالية) للمجلس النيابي في برلين، وقد صدر مكتوبا بتاريخ ٢٠٠٠/١١/٨م. وسيُذكر في الهوامش تحت عنوان "النشرة الحكومية".

والله من وراء القصد ...

المنطلقات التاريخية:

نبذة عن ألمانيا

يؤرّخ الألمان لأنفسهم بدايات نشأتهم كشعب قبل ألف عام تقريبا، من اندماج عدد من السلالات والقبائل، فهم ينحدرون من قبائل الفرنجة والبافاريين والشوابيين والسكسون وغيرهم وسط أوروبا ، ولا يزال بعض الولايات الألمانية يحمل أسماء تلك القبائل إلى اليوم، كولاية بافاريا وولاية ساكسونيا السفلى. وأول ما ظهرت كلمة "ألماني" كان في القرن الثامن الميلادي لوصف اللغة التي تحدث بها السكان في شرق مملكة الفرنجة في عهد "كارل الأكبر" المعروف باسمه الفرنسي "شارلمان". ومنذ تلك الفترة تقريبا بدأ يثبت شكل الحدود الغربية للأرض التابعة لألمانيا اليوم، على النقيض من الحدود الشرقية التي بقيت موضع تداخل ونزاع على امتداد القرون الماضية مع الشعوب "السلافية".

وأوّل ما تذكر للألمان دولة في التاريخ دولة كونراد الأول الذي تولى الحكم عام ٩١١ م في شرق مملكة الفرنجة، ثم ازداد استقلال هذا "الجزء الشرقي" من مملكة الفرنجة وعُرِف باسم الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الألمانية، وبدأت تتردد الكلمة الألمانية "الرايخ" وتعني المملكة في وصف تلك الدولة، التي لم تكن لها المواصفات التقليدية المعروفة اليوم للدولة من حيث الاستقرار بعاصمة وحدود وحكم مركزي، إلا في فترات متقطعة وعلى حسب تقلبات الصراع مع سلطة الكنيسة الكاثوليكية في روما. وفي هذه الأثناء كانت قد تحولت الحروب القبلية المتواصلة في أوروبا عموما إلى حروب دينية وطائفية طاحنة طويلة الأمد ثم إلى حروب قومية عنصرية وتوسعية، وكان آخرها قبل ظهور الدولة الألمانية حديثًا، الحروب التي شنتها "الثورة الفرنسية" في عهد نابوليون بونابرت، ومع هزيمته وانعقاد مؤتمر فيينا (١٨١٤/١٨١٥م) قام الاتحاد الألماني، ولكن بقي مفكك الأوصال ضعيف الترابط بين إماراته ودوقياته، حتى ظهر أوتو فون بيسمارك في إمارة "بروسيا" والذي عظم نفوذه داخليا بالانتصارات العسكرية على الدول المجاورة، وآخرها الانتصار على فرنسا والوصول إلى باريس، وهناك في الفرساي تمّ تنصيب الملك البروسي "فيلهلم الأول" قيصرا على ألمانيا عام ١٨٧١ م، وهو ما يعتبر يوم ميلاد الوحدة الألمانية الأولى وولادة الدولة بالمعنى الحديث للكلمة. وقد سقطت الدولة القيصرية عبر الحرب العالمية الأولى فنشأت جمهورية فايمار ، ثم سقطت الدولة النازية عبر الحرب العالمية الثانية ونشأت الدولتان الألمانيتان، الشيوعية في الشرق والرأسمالية في الغرب، حتى انهار المعسكر الشرقي وتمّ توحيد ألمانيا مجددا عام ١٩٩٠ م [١].

هذه النبذة التاريخية الشديدة الاختصار تؤكد ضعف تعليلات شائعة في دراسة الأوضاع الحديثة

الراهنة للتعامل مع الأجانب في ألمانيا بمن فيهم المسلمون؛ باعتبار أن غالبيتهم لا تنتمي إلى "الأصل الألماني" بغض النظر عن الجنسية التي يحملونها، إذ يقول بعض تلك التعليلات إنّ ظاهرة الاعتداء على الأجانب كامنة في أن الشعب الألماني الآري الأصل، نقيّ السلالة؛ وبالتالي عنصري النزعة لهذا السبب، وهو انطباع عام خلقته حقبة الحكم النازي أو صنعه أسلوب التعامل السائد حتى اليوم مع تلك الحقبة، ربّما لنفي وجود أسباب أخرى من وراء ملاحقة اليهود، إنما تبقى الروح العنصرية الحالية والتي يواجه المسلمون مع سواهم بعض آثارها السلبية ظاهرة موجودة، في ألمانيا وفي الغرب عموما، ولها جذور أخرى لا علاقة لها بتاريخ السلالات البشرية.

إجمالا يؤكد تاريخ الألمان أنّهم كانوا -ولا يزالون- من أكثر الشعوب الأوروپية ترحالا وهجرة واندماجًا عرقيًا مع سواهم، وكذلك استقبالا للمهاجرين الذين اندمجوا بدورهم في بوتقة المجتمع الألماني، فطوال فترة ألف عام سابقة، وفي ظل التطوّرات العسكرية والسياسية على الأرض الألمانية والأوروپية، لم تنقطع موجات الهجرة في سائر الاتجاهات. ومعروف أنّه يوجد إلى الآن الملايين من ذوي الأصل الألماني ما بين شرق أوروپا ووسط آسيا، كما أنّ ربع سكان الولايات المتحدة الأمريكية هم من ذوي الأصول الألمانية، كذلك فقد تداخلت موجات الهجرة على الأرض الألمانية من الغرب في عهد الفرنجة والرومان، وبقيت تسري على منطقة الشرق حتى الحرب العالمية الثانية.

احتكاكات تاريخية مع الإسلام

يصعب الجزم بصحة القصة المشهورة التي تتناقلها كتب التاريخ والروايات العربية الحديثة عن أوّل احتكاك للألمان بالإسلام، وأنّه كان في الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي، في عهد هارون الرشيد في بغداد، وشارلمان في آخن على ملتقى الحدود الألمانية-البلجيكية-الهولندية. وهي على أي حال قصة منقولة عن مصادر غربية، ولا يوجد ما يؤكدها في مصادر التأريخ العربية رغم ما كانت تورده من تفاصيل في تلك الحقبة. وربما كان نشر صورة مشوّهة عن الرشيد وعصره مقصودا حيث كان التأريخ مرتبطا بسيطرة الكنيسة في أوروپا عبر العصور الوسطى، وما نُشر آنذاك هو المصدر الرئيسي للروايات الحالية، بما فيها ما تذكره وسائل الإعلام الغربية حاليا عندما تشير إلى تلك القصة فتزعم أنّ الخليفة العباسي هارون الرشيد أراد التحالف مع شارلمان ضدّ الأمويين في الأندلس؛ وهو تصوّر يتناقض مباشرة مع معطيات موازين القوى في تلك الحقبة التاريخية، ومع تعاطي الرشيد سياسيًا مع الدولة الأندلسية الأموية آنذاك. على أنّ المستشرقة المعروفة زيجريد هونكه من بون تعطي صورة أخرى للحدث التاريخي عندما تؤكد من جهة الرواية الغربية عن تعجّب شارلمان ومجالسيه من الساعة المهداة إليه، رغم عدم ذكرها في مصادر عربية، ولكن تتحدّث من جهة أخرى عن محاولات لم تصدر عن هارون الرشيد، بل عن مبعوثي شارلمان

إلى ولاة تابعين لهارون الرشيد في "أفريقية"؛ لكسب نصرتهم ودعمه ضدّ الأمويين في الأندلس، وقد عجز من قبل عن اقتحام ثرغوثة بعد حصارها (٣)

إذا تجاوزنا تلك الفترة من العهد العباسي وحقبة الحروب الصليبية التي كان للإمارات الألمانية القديمة مشاركتها فيها كسواها، يبدو أنّ الاحتكاكات المباشرة الأولى -وليس الدراسات والبحوث- مع الإسلام ومع وجود مسلمين على الأرض الألمانية والتي بلغ ذكرها كتب التاريخ، كانت قبل ثلاثة قرون ونيف، وربّما وجب على القادرين من مسلمي ألمانيا حاليا أن يعكفوا على دراسات موثقة لتأريخ مطلع وجودهم وجذوره وتطوّره في ألمانيا، لا سيما في حقبة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. أمّا هذه الفقرة من البحث فتقتصر على إجمال الخطوط الرئيسية العامة لمعالم تطوّر الأرضية التاريخية في تلك الحقبة، والتي قام عليها وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا لاحقا أي عبر محطات القرن الميلادي العشرين.

في تلك الفترة، قبل ما يتراوح بين قرنين وثلاثة قرون، كانت البدايات الأولى لانتشار الإسلام في ألمانيا؛ وهو ما انعكس في وفرة الحديث التاريخي منذ ذلك الحين عن الوجود الإسلامي في ألمانيا، أفرادا، ومصليات، ومسجدًا كبيرًا، ومقبرة إسلامية، فضلا عن مواقف متميّزة تجاه الإسلام والمسلمين، على المستوى الأدبي والفكري، وعلى مستوى سياسي رسمي أيضا في أكثر من سلطة ألمانية، بما فيها أعلى السلطات في "بروسيا" التي كانت كبرى إمارات المنطقة التى توحّدت فيما بعد باسم "القيصرية الألمانية".

على أي حال ينسجم القول بانتشار الوجود الإسلامي في تلك الفترة المبكرة مع ما هو معروف تاريخيا بصدد كثافة العلاقات المباشرة لأهل المنطقة الألمانية ودويلاتها مع العثمانيين والتتار، وهي علاقات لم تقتصر على الجانب العسكري، وإن بدأ التأريخ لها بالسؤال الذي بقى مفتوحًا حتى الآن عن مصير "الألوف" من الأسرى العثمانيين من حقبة تاريخية سابقة (١٦٨٦- ١٦٩٨م)؛ إذ لم يُعرف ما حلّ بهم لاحقا، والثابت أنّهم لم يرجعوا إلى الدولة العثمانية،ورجّح المستشرق الألماني "أوتو شبيس" من بون، وفق دراسة نشرها عام ١٩٦٤ م، أنهم اعتنقوا النصرانية وذابوا في الإمارات الألمانية آنذاك، ولكنّ بروفيسور شبيس لم يقل بوجود أدلة تثبت ذلك، كذلك لا توجد معلومات موثقة عن الاحتمال الآخر، وهو بقاؤهم أو بقاء فريق منهم على دينه على الأقل بعد أن أطلق سراحهم ولم يعودوا أو لم يُسمح لهم بالعودة إلى الدولة العثمانية (٤).

ويتجدّد ذكر وجود المسلمين في الإمارات الألمانية، في إطار حديث المصادر التاريخية عن عهد الملك البروسي فريدريش فيلهلم الأول، الذي وصل إلى السلطة عام ١٧٣١م، وقد أبدى -بعد انتشار البروتستانتية في ألمانيا على حساب الكاثوليكية- استعدادا أكبر لحماية "الحرية الدينية"، وتذكر روايات تاريخية أنّ وجود مسلمين في الجيش البروسي باسم فرقة " الفرسان السود" بدأ منذ عام

١٧٤٥م، ثم تشكلت "فرقة البوشناق" العسكرية عام ١٧٦٢م، وهي التي أقام فريدريش فيلهلم الأول "قاعة للصلاة" في بوتسدام من أجل أفرادها، كذلك ضمت قوّات الملك البروسي فريدريش فيلهلم الثالث فرقة عسكرية باسم "توارشي" -وتعني بالتتارية: الزملاء- وعُرفت لاحقا باسم "أوغلاني" – أي: أولاد الذوات- وبقيت هذه الفرقة قائمة حتى عام ١٩١٩م، ثم انتهى وجودها بعد الحرب العالمية الأولى، وبلغ عدد أفرادها عند حلها ١٢٢٠ مسلم و١٠٠ نصراني. وتذكر المصادر الألمانية روايات عديدة لتفسير ظهور ألوف المسلمين في الجيش البروسي، منها مثلا الحديث عن لجوء عدد من المجندين المسلمين في الجيش الروسي القيصري آنذاك، إلى الدولة البروسية ذات العلاقات الودية مع الدولة العثمانية، بعد أن تردّد في موسكو عام ١٧٦٠م أنّ الدولة العثمانيةتخطّط للحرب ضدّ روسيا القيصرية (٥).

ولا يصحّ الاقتصار على منظور "الجانب العسكري" في متابعة الوجود الإسلامي في ألمانيا في تلك الحقبة، ولا ريب أن أعدادًا كبيرة من المسلمين القادمين من "الشرق" عبر عشرات السنين من الصراع العثماني-الروسي، والحملات الروسية المتوالية لغزو تركستان وقفقاسيا، قد وصلت إلى أرض ألمانيا واستقرّت في ميادين الحياة الأخرى، وليس في "الجيش" فقط، وهذا ما يحتاج الجزم فيه إلى دراسات منهجية كافية بطبيعة الحال، إنما يوجد ما يكفي من الإشارات إليه، فقد كانت المواقف الإيجابية تجاه الإسلام والمسلمين في تلك الفترة من تاريخ ألمانيا والألمان، أوسع نطاقا بكثير من العلاقات العسكرية والسياسية المحضة، ولعل الاحتكاك المباشر عبر هذه العلاقات لعب دوره، ولكن إلى جانب عوامل أخرى في الميادين الفكرية والثقافية، وهو ما لم ينعكس في الدراسات الاستشراقية فقط، بل انعكس أيضا في كثير من الكتابات الأدبية والشعرية، وفي الثروة اللغوية، وفي بعض ميادين الحياة الاجتماعية، وهو ما انتشر بعد الحروب الصليبية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، بعد الحروب الصليبية، وبلغ ذروته مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي(٦)، ويرمز إليه من المنظور الإسلامي موقف كبير الأدباء الألمان عبر التاريخ، يوهان فولفجانج جوته(١٧٤٩-١٨٣٢م)، صاحب "الديوان الشرقي" (أو الديوان الشرقي-الغربي) الذي ذاعت شهرته عند المسلمين (٧).

لقد كان للوجود الإسلامي في ألمانيا منذ زمن طويل مظاهر متعدّدة الميادين والأشكال، فمن المفيد إذن الإحاطة بتلك المراحل التاريخية القديمة، وعدم الاكتفاء بآخر مرحلة تاريخية؛ وهو ما يُلاحَظ على بعض المصادر العربية القليلة المتوفرة عن هذا الموضوع؛ إذ لا تذكر شيئا عن المسلمين في ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى (٨)، مع أنّ أول مسجد عرفته ألمانيا أقيم في مدينة "شفيتسينجن" في جنوب البلاد بين عامي ١٧٨٠ و١٧٨٥م بأمر من الدوق كارل تيودور، وعُرف بالمسجد الأحمر، كذلك فإنّ مقبرة إسلامية لا يزال يملكها المسلمون في ألمانيا إلى الآن وتعرف

بالمقبرة التركية، كانت قد أقيمت في برلين بـأمر من الملك فريدريش فيلـهلم الثـالث عـام ١٧٩٨م، عقب وفاة المبعوث العثماني علي عزيز أفندي في برلين، ونقلت عام ١٨٦٦ م إلى مكان قريب من موقعها الأصلي [٩]. ويشهد ذلك على مدى اندماج مختلف العوامل السياسية والعسكرية مع العوامل الفكرية والأدبية والثقافية، وحتى الجوانب الدينية التي يمكن استقراؤها من تأثير الطابع التحرري في مجتمع العقيدة الإسلامية على حركة مارتن لوثر السبروتستانتية، والتي نشأت في ألمانيا، ضد "الهيمنة الكنسية الكاثوليكية" آنذاك أيضا، وقد يعبّر عن هذا المزيج المتعدد الألوان في الاحتكاكات الألمانية-الإسلامية تاريخيا، ما ورد على لسان القيصر فيلهلم الثاني عندما وقف عشية ميلاد القرن الميلادي العشرين (١٨٩٨/١١/٨م) أمام ضريح صلاح الدين الأيوبي في دمشق زائرا فقال : "ليعلم جلالة السلطان وليعلم ٣٠٠ مليون محمّدي [١٠] يعيشون في أنحاء الأرض ويقدّرونه كخليفة لـهم، أنّ القيصر الألماني سيكون صديقا لهم على امتداد العصور" [١١].

ملامح عامة من القرن الميلادي العشرين

لم تكن الموجة الأولى من المسلمين الوافدين إلى ألمانيا هي تلك القادمة من تركيا والبلدان العربية في الستينيات الميلادية من القرن الميلادي العشرين، كما يُذكر عادة في معرض الحديث عن بداية وجود المسلمين بألمانيا، وإنما كانت كما يؤخذ من النظرة التاريخية في القرنين الميلاديين الماضيين موجات متعددة الأشكال والحجوم، مصدرها مناطق البلقان وقفقاسيا وتركستان، وكان بعضها بحثا عن نصير وبعضها بحثا عن الاستقرار في مواطن أخرى بعد العنف الدموي الشديد الذي وجده المسلمون في الدرجة الأولى من جانب القيصرية الأورثوذوكسية الروسية في أواسط آسيا، وفي عهد الإمبراطورية المجرية-النمساوية في البلقان، واستمرّ لاحقا من بعد خلال القرن الميلادي العشرين من جانب الشيوعية على امتداد انتشارها من سواحل الصين حتى أواسط البلقان.

وربما ساهم انتشار المهاجرين الألمان في تلك البقاع من قبل، في دفع المسلمين المهاجرين والمهجّرين عنها إلى اختيار ألمانيا هدفا لهم، وعلى أي حال فقد كانت أعداد هؤلاء اللاجئين كبيرة، وكان استقرارهم في ألمانيا ملحوظا. هذا ممّا يفسر مثلا ما سبق ذكره عن وصول عدد الجنود المسلمين في قوات الدولة البروسية القيصرية إلى زهاء ١٥٠٠ جندي، وعن وجود فرقة عسكرية من المسلمين في بروسيا على امتداد أكثر من قرن كامل، وتكرّر المصادر الألمانية ذكر العنصر المادي كدافع للانخراط في السلك العسكري، ولكن ليس على أساس "روايات تاريخية موثقة" بل أساس ما يتردد لسبب ما في الأوساط الألمانية عن أن شعوب القوقاز شعوب تقاتل مقابل المال، والمال فقط، وهو ما تثبت الوقائع التاريخية المعروفة نقيضه، وعلى أي حال لا تستخدم المصادر الألمانية -في حدود ما وصل إلى كاتب هذه السطور- تعبير "المرتزقة" في وصف الجنود المسلمين في الجيش البروسي في تلك الحقبة. وكان لهؤلاء أسرهم وأولادهم بطبيعة الحال، كما كان يوجد من

المسلمين مَن لم ينضم إلى الجيش أصلا. كذلك يشير إلى حجم الوجود البشري للمسلمين انذاك، أن القيصر الألماني فيلهلم الثاني، الذي سبقت الإشارة إلى زيارته قبر صلاح الدين الأيوبي، أقام في عام ١٩١٤م في بلدة "فونسدورف" قرب برلين، مسجدًا كبيرًا بمئذنة بلغ ارتفاعها ٢٣ مترًا، وكان من الأخشاب؛ فاهترأ سريعا وكان مصيره التهديم في عام ١٩٢٥ م، إنما بدأت في تلك الفترة موجة بناء المساجد وتشكيل التنظيمات الأولى للمسلمين، كما شهدت تلك الفترة تخصيص منطقة "تسيرندورف" القريبة من برلين لمعسكرات تستقبل الموجات الجديدة من المهاجرين والمشرّدين عن المناطق الروسية مع انتشار الشيوعية، حيث كانت بمثابة نقطة تجمّع قبل الانطلاق إلى مناطق ألمانية أخرى، وفي تلك الفترة كان المسلمون في برلين فقط ينتمون إلى ٤١ جنسية، ومن العسير تجاه ما سبق القبول بأرقام تقول إنّ عدد المسلمين في ألمانيا بمجموعها كان عام ١٩٤٧/ ١٩٤٨م في حدود حوالي ١٠٠٠ مسلم فقط، منهم ١٥٠ من ذوي الأصل الألماني، رغم تعليل ذلك بأن كثيرًا من المسلمين كانوا من ضحايا الحربين العالميتين [١٢]. والجهة المعتمدة في هذا الرقم والتي تعتبر هي المصدر الأول للمعلومات عن المسلمين عند الهيئات الرسمية والكنسية بألمانيا -وهي "معهد أرشيف الإسلام"- تذكر أيضا: (في نهاية الحرب العالمية كان يوجد في الجيش الألماني عند نهاية الحرب العالمية الثانية حوالي ٢٥٠ ألف مسلم مجند في القوات الألمانية، وسلم البريطانيون معظمهم إلى السوفييت؛ وبالتالي للموت، ومن بقي حيا منهم في ألمانيا تمثلهم "الإدارة الروحية لشئون اللاجئين المسلمين : في ميونيخ، وبلغ عدد أعضائها عشرين ألفا)[١٣]. وعادة ما يشير عدد الأعضاء إلى نسبة معينة من المسلمين في تلك الفترة التي لا تتوفر عنها مصادر مضمونة، وكان بعض المنشورات التي يذكرها كاتب هذه السطور في الستينيات الميلادية،تتحدث عن "عشرات الألوف" من المسلمين المشرّدين عن الشرق، علاوة على ذوي الأصل الألماني. ولا ريب أن كثيرًا منهم اندمجوا "اجتماعيًا وثقافيًا" في المجتمع لألماني مع مرّ السنين، وهذا ما يفسّر عدم ملاحظة وجود الأجيال التالية منهم الآن في نطاق روابط وجمعيات ناشطة بمنطلقات إسلامية، إنّما قد ينتمي بعض أحفادهم حاليا إلى روابط "آسيوية إسلامية" تصدر عنها بعض المواقف من حين إلى آخر، وقد قامت على أساس انتماء قومي أو لغوي، وفي صفوفها مسلمون من التتار والصينيين والقازاق وغيرهم .

حتى نهاية الحرب العالمية الأولى كانت العلاقات العثمانية-الألمانية جيدة نسبيا، وفي إطار التنافس الأوروبي المتصاعد نشط الألمان في بناء السكك الحديدية، خاصة والتنقيب عن الآثار وتطوير العلاقات التجارية مع بعض الأقطار الإسلامية داخل حدود الدولة العثمانية كالعراق، على أنّ تلك الفترة التي شهدت تبادل الزيارات مع وفود إسلامية، لم تسجّل استقرار عدد كبير من الوافدين في إقامة طويلة أو دائمة، ولكن كانت الجوانب التجارية والاقتصادية على صلة وثيقة بالجانب الثقافي، كما يؤكد الباحثون في تلك الفترة بين القرنين الميلاديين التاسع عشر والعشرين، مثل المؤلف الإعلامي زيجموند شنايدر، والخبير بالبلدان الشرقية هوجو جروتي [١٤]

وكان قد بدأ طرح مشروع سكة حديد بغداد منذ عام ١٨٧٠م، ولعب تنفيذه مثل خط سكة الحجاز- دورًا كبيرًا في التنافس الألماني-البريطاني في المنطقة، وخصص له المؤرّخون للعلاقات الألمانية-العربية حيزا كبيرا من الاهتمام، وكان مقدّمة لسعي جهات عربية عديدة وتحرّك الوفود العربية باتجاه ألمانيا بين الحربين العالميتين، وبعد الغدر البريطاني بالحلفاء من العرب ضدّ آخر دول الخلافة الإسلامية.

على أنّ معظم من يتحدّث عن الإسلام والمسلمين في ألمانيا في الوقت الحاضر، يبدأ التأريخ لهم —كما سبقت الإشارة- بعام ١٩٦١م، أي بموجة العمال الأتراك الأولى والذين نظّمت حكومة ألمانيا الغربية آنذاك بنفسها وسائل "إغرائهم وجلبهم" لسدّ الحاجة المتزايدة إلى الأيدي العاملة في ظلّ ما عُرف بالمعجزة الاقتصادية.

"أحضرت" السلطات والشركات الألمانية آنذاك مئات الألوف من المسلمين من تركيا ومن يوغوسلافيا (سابقا) في الدرجة الأولى، وتلت ذلك أفواج أخرى من البلدان العربية شمال أفريقيا، واعتمد ذلك على اتفاقيات لجلب العمال مع تركيا والمغرب وتونس في أعوام ١٩٦١ و١٩٦٣ و١٩٦٥ م [١٥]، ثم ما لبثت الجامعات والمعاهد الألمانية أن بدأت تستقبل أعدادًا متزايدة من الطلبة المسلمين أيضا، فكانت مرحلة الستينيات إلى أواخر السبعينيات الميلادية، بمثابة مرحلة تكوين النواة الأولى للجالية (أو الفئة السكانية لاحقا) من المسلمين في ألمانيا، الغربية فقط إلى ذلك الحين، بينما كان المسلمون الوافدون إلى ألمانيا الشرقية، الشيوعية سابقا، من الطلبة في الدرجة الأولى، وبأعداد محدودة نسبيًا، وغالبا ما كانوا من بلدان إسلامية تبنّت أنظمتها الحاكمة النهج الاشتراكي، وخصّصت المنح الدراسية لمن كانت ترشحهم لمتابعة الطريق نفسه [١٦].

أما الربع الأخير من القرن الميلادي العشرين فقد تأثر التعامل مع وجود المسلمين في ألمانيا فيه، بعدد من الأحداث والتطورات الرئيسية، من خارج ألمانيا ومن داخلها، على مستوى يتصل مباشرة بالمسلمين فيها، أو كان له تأثير غير مباشر، ويمكن أن نعدد من تلك الأحداث والتطورات بإيجاز دون تفصيل:

١- ثورة الأسعار النفطية عام ١٩٧٣م، والحملة السياسية والإعلامية الصهيونية والغربية التي تضمّنت تشويها مركزا لصورة العربي، والمسلم، وللإسلام نفسه، داخل المجتمعات الغربية.

٢- العملية المسلحة الفلسطينية ضد الفريق الرياضي الإسرائيلي في الدورة الأوليمبية في ميونيخ عام ١٩٧٢م، والتي أعطت فرصة وذريعة مباشرة للإضافة عنصر "الإرهاب" في حملة تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الغرب؛ وهو ما رحل القرن الميلادي العشرون حاملا آثاره إلى القرن التالي.

٣- الصحوة الإسلامية أو ما انتشر في الغرب دكره تحت عنوان العودة إلى الإسلام. على اختلاف أشكال التعبير عن هده الظاهرة، وسلامة كثير من ذلك وانحراف القليل أو تطرفه، وهدا بدءًا بوصول "الإسلام السياسي" إلى مستوى ثورة ودولة كما في إيران، مرورًا بنجاحه في معظم الدورات الانتخابية فور توفر بعض الضمانات لمجراها، كما في تركيا وعدد من البلدان العربية، وانتهاء بتطوّر ارتباط المسلمين بالإسلام والتزامهم به في الدول الغربية نفسها، بما في ذلك ألمانيا

٤- هذا علاوة على تطوّرات أخرى مثل ما شهدت قضية الأكراد، وتسارع حركة الهجرة من الدول النامية إلى الغرب عموما والمتزايدة مع اتساع هوة الفقر والثراء في العالم، فضلا عن احتدام صراع التيارات وبروز القومية والاشتراكية، ثم انهيار أنظمتهما في المنطقة العربية.

٥- وصول الاقتصاد الألماني إلى درجة الإشباع من حيث تشغيل الأجانب، وتدفق موجات هجرة جديدة لا سيما من ذوي الأصل الألماني من الشرق مع سقوط جدار برلين، وسبق ذلك انعدامُ الحاجة إلى جلب المزيد من خارج الحدود، وارتفاع نسبة البطالة عموما، ثم توظيف هذه المعطيات دعائيا في تأجيج موجة "التعصب العنصري"، وكانت ضد الأجانب عموما بغض النظر عن حمل الجنسية الألمانية، وأصابت المسلمين أكثر من سواهم، لاعتبارات عديدة أبسطها تميّز غالبيتهم من خلال المظهر الخارجي عن عموم أهل البلاد من غير المسلمين. وضاعف من هذا التأثير توحيدُ ألمانيا وما حمله من أعباء اقتصادية واجتماعية إضافية.

٦- ومن أهم التطوّرات التي لعبت دورها في التأثير على التعامل مع الإسلام والمسلمين لاحقا كان ما عُرف بثورة الطلبة (في الغرب عموما) في نهاية الستينيات الميلادية، وقد وصل مع نهاية السبعينيات الماضية إلى منعطف انحراف شديد في الأخلاق والقيم والعقائد، وحمل عنوان "الثورة الجنسية" باعتبارها أبرز إفرازاته، وتزامن هذا التطوّر مع ازدياد تأثير العلمانية الإلحادية في الميادين الثقافية والفكرية والاجتماعية، وانتشار أفكار "الوجودية"، وتأثير ذلك على تكوين الفرد والمجتمع بألمانيا.

٧- ثم كانت العوامل أخرى ظهرت في التسعينيات الميلادية، بعد سقوط الشيوعية من جهة، ووصول الصحوة الإسلامية عالميا إلى مراحل متقدمة من جهة أخرى، وبلوغ مسيرة الثورة التقنية والعلمية الحديثة حقبة "القفزات السريعة" ذات الآثار الكبيرة والمتوالية في مختلف الميادين من جهة ثالثة.

بصورة عامة يمكن أن نميز في القرن الميلادي العشرين بالنسبة إلى الأرضية التي قام عليها الوجود الإسلامي في ألمانيا بين أربع مراحل رئيسية :

١- كانت أولاها امتداد للحقبة السابقة، ووصولا بالعلاقات الألمانية-العثمانية إلى مستوى التحالف العسكري في الحرب العالمية الأولى، وإن سبق ذلك تحوّل الخلافة نفسها إلى وجود رمزي تحت سيطرة حزب الاتحاد والترقي، بعد إسقاط الخليفة العثماني عبد الحميد الثاني، وتسلل "يهود الدونمه" إلى مفاصل صناعة القرار في الدولة. وانتهت تلك المرحلة بغياب القيصرية الألمانية وبدء التجربة "الديموقراطية" الأولى في ألمانيا فيما سمّي جمهورية فايمار، كما انتهت بغياب الدولة العثمانية وتفتت المنطقة الإسلامية إلى دول ودويلات، بدءًا بمنطقة البلقان القريبة، التي بات مصيرها شبيها بمصير وسط آسيا، مرورًا بالمنطقة العربية التي بدأ التطوّر التقني يجعلها أقرب المناطق الجغرافية إلى أوروبا الحديثة، وانتهاء بأطراف العالم الإسلامي، الذي ساهم انهيار آخر أشكال الخلافة في تطورات عديدة على صعيد أوضاعه المختلفة، ومن ذلك هجرة أعداد كبيرة من المسلمين إلى أوروبا.

٢- وكانت المرحلة الثانية ما بين الحربين وحتى سقوط النازية، وتميزت بالصراع الأوروبي دون مشاركة ألمانية على الإرث الجغرافي العثماني؛ وهو ما شمل المنطقة العربية والإسلامية عموما، فساهم في نشأة نوع من "الأحلاف الوقتية" أو كما يقال "التكتيكية" بين الألمان وبعض القوى السياسية من العرب والمسلمين، كما تميزت تلك المرحلة بالصراع "التقني والاقتصادي" الذي بدأت معالمه بالظهور ما بين الأوروبيين والأمريكيين وانتهى بالسيطرة الأمريكية على زمام النظام العالمي المالي والاقتصادي بعد الحرب العالمية الثانية، وذاك ما سيترك أثره في التوجه داخل البلدان العربية والإسلامية نحو ألمانيا بعد الحرب، وفي ظلّ ما عرف بالمعجزة الاقتصادية الألمانية.

٣- في ظل النهضة الاقتصادية كانت المرحلة الثالثة التي امتدت حتى نهاية الحرب الباردة، وشهدت ما يمكن وصفه بنشأة الإسلام من جديد في المجتمع الألماني، وافدًا في موجات العمال والطلبة والمهاجرين في الدرجة الأولى، ومندمجا في المجتمع نفسه في آخر تلك الحقبة عبر استقرار الوافدين، وارتفاع نسبة مواليدهم المسلمين، إلى جانب ارتفاع عدد الألمان المسلمين.

٤- المرحلة الرابعة هي التي شهدت رحيل القرن الميلادي العشرين، ولا تزال مستمرة بخطوطها العامة الرئيسية؛ وهي ما يمكن أن نطلق عليه وصف مرحلة البحث عن المعالم الجامعة ما بين ثوابت الانتماء الإسلامي والمقوّمات الرئيسية للمجتمع الألماني، في عصر أصبح كل ما فيه متطوّرا بسرعة كبيرة، وذاك ما تشهد عليه سلسلة التطورات السريعة والخطيرة التي اندلعت في الربع الأخير من عام ٢٠٠١م، وأطلق عليها وصف الحرب الأولى في القرن الميلادي الجديد، وظهر من البداية أنه سيكون لها تأثير كبير على تطوّر معالم الوجود الإسلامي في الغرب عموما، سلبًا وإيجابًا.

ملاحظات إحصائية:

سبقت الإشارة في التمهيد إلى ظاهرة مستغربة في الدولة الألمانية التي يأخذ الإحصاء فيها مكانة محورية في سائر ميادين الحياة؛ إذ أنّ مصادرها الرسمية لا تذكر أعداد المسلمين إلا كأرقام تقديرية، وهي على الأرجح دون الأرقام الحقيقية. وقد يتبدل هذا السلوك بعد أحداث عام ٢٠٠١م تبدلا جذريا، ويتضاعف لأغراض أمنية لا علاقة لها بالجانب الإجتماعي والمعيشي لوجود المسلمين في ألمانيا، الحرص على الرصد والتسجيل والتصنيف لكل ما يتعلق بالمسلمين وتعدادهم وتوزعهم ونشاطاته وتحرّكهم أفرادا ومجموعات، وهو ما بدأت موجة التقنين الأولى في إيجاد أرضية التطبيق العملية له.

على أي حال يعتمد هذا البحث على المصدر الرسمي الرئيسي المشار إليه في الهامش رقم ١٥ في الفصل السابق، باسم النشرة الحكومية، مع التنويه ببعض الملابسات، وفي مقدمتها السؤال عن المقصود بكلمة "المسلمين"؛ إذ نستخدمه بالمعنى الذي اجتمعت عليه فيما نعلم أقوال غالبية العلماء، أي بما يشمل السنة والشيعة[١٧]، ولا نعني بطبيعة الحال أنه يشمل طوائف ونِحَلاً مارقة عن الإسلام وفق الفتاوى المعتبرة، كالقاضيانية والبهائية. ويظهر وجه الالتباس من وراء الأرقام المعنية في المصادر الألمانية، في أنها غالبا ما تستخدم كلمة المسلمين بما يشمل تلك الطوائف أو بعضها دون الإشارة المباشرة إلى ذلك، وسيأتي التوضيح في موضعه حيث يقتضيه سياق الكلام.

والجدير بالذكر أيضا أن "المسلمين في ألمانيا" عندما تذكرهم المصادر الرسمية، فغالبا ما يكون المقصود بذلك فئات دون أخرى، فحسب السياق يمكن أن تُستثنى فئة أو أكثر من الفئات الرئيسية التالية التي تشملها على أرض الواقع كلمة المسلمين؛ باعتبارهم جزءاً من السكان على الأرض الألمانية، وهذه الفئات هي:

١- المسلمون ذوو الأصل الألماني.

٢- المتجنسون من غير ذوي الأصل الألماني.

٣ - الوافدون المقيمون بصفة دائمة أو لفترة زمنية طويلة، من بلدان إسلامية يحتفظون بجنسياتهم منها.

٤- الوافدون بقصد اللجوء السياسي ورُفضت طلباتهم ولا يجرى ترحيلهم منذ سنين عديدة لأسباب مختلفة.

٥- اللاجئون والمشردون من المسلمين من مناطق الحروب والنزاعات المسلحة ممن توصف إقامتهم بالمؤقتة وإن طالت.

٦- قسم رئيسي من الطلبة والعمال، من المقيمين لفترات زمنية قصيرة ويمثلون مجموعة إسلامية لا ينقص عددها عموما إنّما يتجدّد أفرادها باستمرار، ويلاحظ أيضا أن الأرقام الرسمية

تصنف الفئات السكانية بألمانيا وفق الجنسيات والأعراق غالبا، ولا تذكر الانتماء الديني إلا نادرا، وهنا لا يسهل تقدير النسبة المئوية المطلوبة دون الاعتماد على قرائن إضافية. من جهة أخرى يفرض تعدّد فئات المسلمين في ألمانيا وفق اختلاف أوضاعهم ومواصفاتهم ضرورة التأني في استخدام تعبير شامل يصف طبيعة وجودهم؛ وبالتالي نوعية التعامل بينهم وبين السلطات والهيئات العامة والفئات السكانية الأخرى، وهذا ما يسري مثلا على كلمات أقلية، وجالية، ووافدين، فنجد أن كلمة "أقلية" الشائع استخدامها أكثر من سواها هي في أوروبا "مصطلح" ينطلق من مقاييس واعتبارات قومية وعرقية فحسب، وإن ساهمت أحداث البلقان بعد الحرب الباردة في لفت الأنظار إلى أهمية الانتماءات الدينية والمذهبية في معالجة قضايا "الأقليات"، فأصبحت كلمتا "المسلمين" و"البوشناق" تُستخدمان في الحديث عن البوسنه والهرسك كمصطلحين مترادفين. أما كلمة "جالية" فتوحي بفترات إقامة قصيرة وبمعنى "الضيوف" على البلد لا المقيمين فيه (١٨)، بينما نرجع إلى الوصف الغالب على طبيعة وجود المسلمين في ألمانيا فنجده ينطوي على إقامة أساسية ودائمة، ويرتكز على الفئات الثلاث الأولى المذكورة أعلاه، تليها الفئتان الرابعة والخامسة، وتبقى نسبة محدودة من المقيمين لفترات قصيرة، لا سيما وأن فئة المسلمين الوافدين قديما قد تضاعف عدد أفرادها ليس من خلال "وفود المزيد"، بل من خلال المواليد، من الجيل الثاني والثالث، ممّن لم يعرفوا سوى ألمانيا دارا لإقامتهم.

لقد أصبحت غالبية المسلمين في ألمانيا من "أهل البلاد" واقعيًا، مع ذلك لا يُطلق عليهم وصف "الأقلية" بالمعنى الذى تترتب عليه سلسلة من النتائج المهمة وفق الاعتبارات القانونية الألمانية والأوروبية، ومن أسباب ذلك ارتفاع نسبة غير حملة الجنسية الألمانية منهم، فضلا عن عدم اعتماد الدين - بمفهوم الكلمة في الغرب - أساسا لتثبيت مفهوم الأقلية. كما نجد في انطلاق تعامل المسلمين أنفسهم مع طبيعة وجودهم في ألمانيا، تحت عنوان "أقلية" أو "جالية"، اتجاها ينطوي على سلبيات عديدة، وقد يسبب العراقيل في وجه ما يتطلعون إليه من أهداف، إضافة إلى تناقضه مع واقعهم الفعلي الراهن في إطار مجمل السكان، ونميل إلى استخدام تعبير "فئة من المجتمع الألماني"، وهو تعبير بميزات تظهر في الفصول التالية، ورغم أن أحداث ٢٠٠١م لم تصنعه مباشرة، ولكن ساهمت في انتشاره وإقرار أهميته للمسلمين في ألمانيا بشكل ملحوظ.

جنسيات المسلمين

تقول وزارة الداخلية الألمانية (٨/١١/٢٠٠٠م) (١٩): "لا يمكن إعطاء رقم دقيق عن عدد السكان المسلمين الذين يعيشون في ألمانيا، وحسب التعداد السكاني من عام ١٩٨٧م (قبل توحيد ألمانيا)، ذكر (١٦٥٠٩٥٢) انتماءهم للإسلام، منهم (٤٧٩٦٦) بجنسية ألمانية.

الجدير بالذكر أنّ ذكر الانتماء الديني لم يكن ملزمًا في ذلك الإحصاء، كما أنّ تلك الفترة بدأت تشهد حملات متصاعدة ضدّ الإسلام والمسلمين، وتربطهم بظاهرة الإرهاب الدولي، فلا يستبعد أن نسبة عالية من ذوي الأصل الألماني بالذات ومن المتجنسين بعد عملية قانونية معقدة ومطوّلة، كانوا يتخوفون من تسجيل انتمائهم الديني. وعدد المسلمين ذوي الجنسية الألمانية المذكور بعيد عن الواقع،

فعدد النساء اللواتي يسجلن اعتناقهنّ للإسلام رسميا بعد الزواج بمسلمين كان يعدّ في تلك الفترة عشرات الألوف [٢٠]، كما بدأ في الثمانينيات الميلادية ارتفاع مطرد لعدد المسلمين المتجنسين، ومن ذلك تأثير المخاوف من الترحيل بعد وقف جلب "العمال الأجانب" من خارج دول الاتحاد الأوروبي، وطرح مشاريع جديدة لإغراء العاطلين عن العمل من الأجانب والمتقاعدين، ليرحلوا طواعية، بتعويضات أو دون تعويضات، فكان طلب الجنسية من سبل ضمان الإقامة والاستقرار ونتيجة لعوامل عديدة مثل الحرص على استقرار دراسة أولادهم .

ولا تذكر المصادر الرسمية (النشرة الحكومية) شيئا عن عدد المتجنسين قبل التعداد السكاني، كما أنها لا تحدد بصورة دقيقة المسلمين من بين المتجنسين منذ ذلك الحين، بل تعود إلى تقدير عددهم وفق التوزع العرقي، كما تستعين بتقديرات بعض المراكز والمعاهد العلمية كمعهد الدراسات التركية في مدينة إسّن؛ لتصل في الحصيلة إلى تقدير عدد المسلمين بالمجموع (دون ذوي الأصل الألماني) مع نهاية عام ٢٠٠٠ م بما يتراوح بين (٢،٨) و(٢،٣) مليون مسلم من أصل ٨٢ مليون نسمة من السكان(٣،٧ في المائة تقريبا)، وتصنفهم وفق الجدول التالي:

المسلمون في ألمانيا من غير ذوي الأصل الألماني،

حسب البلدان الأصلية [٢١] بتاريخ (١٩٩٩/١٢/٣١م).

البلد الأصلي	المجموع	متجنس (بين ١٩٨٨و١٩٩٩م)	جنسية أجنبية
تركيا	٢٣٧١٢٩٥	٣١٧٧٣١	٢٠٥٣٥٦٤
البوسنه والهرسك	١٨٣١٩٦	١٥٥٠٦	١٦٧٦٩٠
إيران	١٢٤٧٤٣	٨٢٩٧	١١٦٤٤٦
المغرب	١٠٩٤٧٦	٢٨٠٢٦	٨١٤٥٠
أفغانستان	٨٥٧٢٨	١٣٧٧٣	٧١٩٥٥
(جنسية غير واضحة.. غالبيتهم فلسطينيون)	٦٤٧٩٨	١٣٦٣٤	٥١١٦٤
لبنان	٦٣٣٤٣	٩٢٨٠	٥٤٠٦٣

البلد الأصلي	المجموع	متجنس (بين ١٩٨٨و١٩٩٩م)	جنسية أجنبية
العراق	٥٥٠٣٣	٣٨٢٢	٥١٢١١
باكستان	٤٦٤٤٣	٨١٨٦	٣٨٢٥٧
تونس	٣٧٥٤٤	١٣٢٨٤	٢٤٢٦٠
سوريا	٣١٢١٠	٦٧٨٩	٢٤٤٢١
الجزائر	١٩٩٢٦	٢٧٤٠	١٧١٨٦
مصر	١٧٠٤٦	٣٢٣٥	١٣٨١١
الأردن	١٦١٦٣	٤٩٧٣	١١١٩٠
إندونيسيا	١١٨٤٨	١٠٩٢	١٠٧٥٦
إريتريا	٩٧٠٨	٥٨٣٥	٣٨٧٣
بنجلادش	٧٩٨٧	١٤٥٥	٦٥٣٢
السودان	٥٠١٨	٣٢١	٤٦٩٧
ليبيا	٢٧٩٠	١٤٧	٢٦٤٣
اليمن	١٧٣٨	١٥٢	١٥٨٦
السعودية	٧٦٤	٢٦	٧٣٨
عدا ذلك (تشمل البحرين وبروناي وقطر والكويت وعمان والإمارات)	١٢٦٢	٣٢	١٢٣٠
المجموع	٣٢٦٧٠٥٩	٤٥٨٣٣٦	٢٨٠٨٧٢٣

ويلاحظ:

١- عدم ذكر الأكراد بصورة منفصلة، وهم أكثر من ٤٠٠ ألف من تركيا، و١٠٠ ألف من العراق وسورية في الدرجة الأولى.

٢- توجد زيادة سكانية طبيعية نتيجة الفارق بين الولادات والوفيات من المسلمين (وهم أكثر من ٥ في المائة من السكان)، وكانت عام ٢٠٠٠ م أكثر من واحد في المائة أو في حدود أربعين ألفا تقريبًا، وهذا (مع زيادة الأجانب عموما وهم ٩ في المائة من السكان) ما يعوّض النقص في سكان ألمانيا من ذوي الأصل الألماني، فيقلص معدّلاته إلى (٣) في الألف سنويا في الوقت الحاضر [٢٢]. ويعتبر تطور خارطة الأعمار لصالح جيل "المتقاعدين" بألمانيا، إلا في نطاق المسلمين وغالبية الأجانب، سبب التحوّل الجذري في المواقف الحزبية الألمانية نحو تقنين الهجرة، والسعي لجلب "متخصصين" أجانب.

٣- وفق وزارة الداخلية الألمانية [٢٣] بلغ عدد المسلمين المتجنسين في الفترة بين١٩٨٨ و١٩٩٩م زهاء ٥٠٠ ألف متجنس، منهم ١١٤ ألف عام ١٩٩٩ م، مقابل أقل من ٤ آلاف عام ١٩٨٨ م، وارتفع الرقم مرة أخرى عام ٢٠٠٠ م؛ نتيجة تعديلات قانونية، فهو لا يقل عن ١٥٠ ألف، إضافة إلىمتجنسين آخرين قبل عام ١٩٨٨م.

٤- بقيت المصادر الألمانية تذكر رقم (٤٧ ألفا) التقديري منذ أكثر من ١٠ أعوام عن عدد المسلمين ذوي الأصل الألماني، غير المذكورين في الجدول السابق، والمؤكد أن عددهم بلغ مئات الألوف، ولا يخفى أن نسبة اعتناق الإسلام -كما تتحدث عن ذلك المصادر الإسلامية في ألمانيا ووسائل الإعلام- أصبحت تعادل في الوقت الحاضر أضعاف ما كانت عليه في الثمانينيات الميلادية، وتشمل الشبيبة بصورة خاصة، وهذه ظاهرة منتشرة في الدول الغربية عموما [٢٤].

تبعا لهذه الملاحظات، ومع اعتماد الجدول السابق وأرقام رسمية تفصيلية أخرى، يمكن استخلاص الحصيلة الإجمالية التالية للوجود الإسلامي في ألمانيا في منتصف عام ٢٠٠١م :

المسلمون في ألمانيا عام ٢٠٠١ م

ذوو الأصل الألماني	١٥٠ ألف	
حملة الجنسية من غير الألمان	٧٠٠ ألف	

الأجانب المقيمون	٨،٢ مليون	
المجموع (المستقرون)	٦٥،٣ ملايين	أي حوالي ٥،٤ في المائة من السكان
طالبو لجوء وأسرهم ومشردو الحروب	٧٥٠ ألف	من أصل ٢،١ مليون هم مجموع هذه الفئة
إقامة قصيرة (طلبة وديبلوماسيون وسواهم)	١٥٠ ألف	
إقامة غير قانونية	غير متوافر	تقدّر بمئات الألوف ولكن يصعب ذكر نسبة المسلمين منهم
المجموع	٩٠٠ ألف	
المجموع الكلي	٦٥،٤ ملايين	أي حوالي ٧،٥ في المائة من السكان

وتشمل هذه الأرقام أتباع طوائف تنسب نفسها إلى الإسلام وحكم جمهور العلماء بخروجها عنه وفق تعاليمها، ولكن عدد هؤلاء محدود كما يظهر من الفقرة التالية.

طوائف ومذاهب:

تقول المصادر الرسمية الألمانية "إن المسلمين في ألمانيا يتوزعون حسب مذاهبهم على فئات: السنة، والشيعة، والعلويين لا سيما من تركيا، والأحمديين لا سيما من باكستان، وفئات أخرى صغيرة العدد"[٢٤]، وتحرص الجهات الرسمية الألمانية على إدراج طوائف ونحل معيّنة، كطائفة العلوية التركية التي تزعم تجديد الإسلام عن طريق التخلي عمّا لا يتفق منه مع متطلبات العصر أو تأويله، أو كطائفة القاضيانية التي تطلق على أتباعها وصف الأحمديين، نسبة إلى أحمد بن قاضيان الذي ادعى النبوة. بينما يلفت النظر أنّ المصادر الرسمية لم تعد تطلق وصف "الطائفة الإسلامية" على البهائيين، الذين يحتل مركزهم الضخم في فرانكفورت المرتبة الثانية عالميا بعد مقرهم الرئيسي في حيفا بفلسطين المحتلة، ولعل من أسباب ذلك انكشاف التناقض الشديد بين تعاليم الطائفة والإسلام

أكثر مما كان مع القاضيانية، لا سيّما وأنّ الطائفة أصبحت تعلن رسميًا اعتبار نفسها "دينًا جديدًا"، متخلية بذلك عن ادّعائها القديم بالانتساب إلى الإسلام(٢٥).

وتثور في ألمانيا بين الحين والحين ضجّة إعلامية ورسمية حول هذه الطوائف وتعامل المسلمين في ألمانيا مع أتباعها، وغالبا ما يُربط ذلك بأحداث تجري في البلدان الإسلامية، كقضية البهائيين في إيران، أو المواجهات القانونية مع القاضيانيين في باكستان، أو الاضطرابات التي شهدتها منطقة العلويين في تركيا. وإذ نتجاوز هنا ما يُذكر عادة عن دعم غربي مقصود للطوائف المتعددة في البلدان العربية والإسلامية، يمكن أن نحصر جملة أسباب ربط الجهات الرسمية الألمانية بين هذه الطوائف أو بعضها وبين الوجود الإسلامي في ألمانيا في سببين رئيسيين :

السبب الأول: أنّ أتباع تلك الطوائف أثبتوا وجودهم التنظيمي في ألمانيا في فترة تاريخية مبكرة نسبيا، فأول "رابطة" تنظيمية ظهرت للبهائيين كانت عام ١٩٠٦م، وكان وراءها طبيب أسنان أمريكي الجنسية يُدعى إدوين فيشر، وأتى إلى ألمانيا عام ١٩٠٤م (٢٦)، ولا مجال للتفصيل في الأسباب التاريخية لذلك، كتلك المرتبطة بأوضاع اليهود في ألمانيا بين الحربين العالميتين، وظهور الطائفة البهائية، التي يشبه دورها في المنطقة العربية والإيرانية، دور يهود الدونمة في الدولة العثمانية. أما القاضيانية فنشطت في العشرينيات الميلادية، ويعتبر "مسجد الأحمدية" في برلين أول مسجد أقيم في القرن الميلادي العشرين في ألمانيا وكان بناؤه بين عامي ١٩٢٤ و١٩٢٨م (٢٧)، وكالبهائيين يعتبر أتباع هذه الطائفة ناشطين بشكل ملحوظ، على مستوى الدعوة إلى القاضيانية بدعوى أنها تمثل "الإسلام الحقيقي"، وعلى مستوى نشر الكتب، ومنذ مطلع التسعينيات الميلادية عن طريق المواقع الشبكية أيضا. ولا يسري على الطائفة العلوية –ومعظم أفرادها من تركيا- أنها بدأت تنظيم نفسها في فترة مبكرة، ولكنها تعتمد في الوقت الحاضر على شبكة منظمات قوية على المستوى الأوروبي، ومقرها الرئيسي في كولونيا بألمانيا، وتستهوي التأييد الرسمي لها لتبنيها أفكارًا علمانية تحت عنوان "التحرر والمساواة" على نطاق واسع(٢٨).

أما السبب الثاني: فقد يغلب عليه طابع التكهّن، ولكنه يستند إلى قرائن عديدة تؤكّده، وهو أن السلطات الألمانية المعنية تعلم باستحالة التقاء المسلمين من السنة والشيعة مع الطوائف المذكورة على أرضية إسلام مشترك لتمثيله في ألمانيا، فهي عندما تطالب في مناسبات معينة بإدراج تلك الطوائف تحت عنوان المسلمين في ألمانيا، إنّما تستخدمها ذريعة للامتناع عن تلبية مطالب المسلمين المتكررة للحصول على بعض الحقوق الأساسية، مثل تدريس الدين وتحديد المناهج، ومن الأمثلة على ذلك ما شهدته ولاية برلين على امتداد عشرين عاما، إذ تقدمت منظمة "الاتحاد الإسلامي" في برلين بطلب الترخيص بتدريس الإسلام للمسلمين في مدارس المدينة للمسلمين منذ عام ١٩٨٠م، ولم تحصل على الترخيص إلا عام ٢٠٠٠م، عبر آخر درجات الاستئناف القضائي الإداري، وكان تعدّد

الطوائف الإسلامية يُذكر باستمرار في مرافعات الجهات الرسمية وفي أحكام الرفض القضائي السابقة، ومن ذلك مثلا ما ورد في حيثيات الحكم الصادر عن محكمة الشئون الإدارية في برلين بتاريخ١٩/١٢/١٩٩٧م(٢٩).

وانطلاقا من تقدير وزارة الداخلية في نشرتها الحكومية السالفة الذكر لعدد المسلمين في ألمانيا -دون اللاجئين بغض النظر عن فترات إقامتهم- من رقم ٣،٣ ملايين مسلم تقريبا مع نهاية عام ٢٠٠٠م، فهي تقدّر عددهم في النشرة نفسها من حيث المذاهب والطوائف على النحو التالي (٣٠):

١- السنة ما بين ٢,١ و ٢,٤ مليون.

٢- الشيعة الجعفرية حوالي ١٢٥ ألف.

٣- ثم تذكر أن عدد أفراد الطائفة العلوية بحوالي ٤٠٠ إلى ٦٠٠ ألف، وتنطلق في هذا التقدير من افتراض أن نسبة العلويين الأتراك إلى الأتراك بمجموعهم في ألمانيا لا بدّ وأن تكون أعلى من نسبتهم في تركيا نفسها، ولا تعلل هذا الافتراض، ثم تضيف افتراضا آخر يقول إن نسبة العلويين تبلغ في تركيا نفسها ٢٥ في المائة من السكان، هذا مع ملاحظة أن الكتب الإحصائية الألمانية تقول إنها ما بين ١٥ و٢٥ في المائة(٣١).

٤- كما تنقل السلطات الرسمية في النشرة الحكومية عن المصادر القاضيانية قولها إن عدد أتباعها في ألمانيا في حدود ٦٠ ألفا، وهو رقم مبالغ فيه أيضا، وربما لا يزيد على عشرة آلاف أو أكثر قليلا، إذا اعتمدنا على مصدر آخر(٣٢) يقول إن عدد أفراد الطائفة كان في مطلع التسعينات الميلادية (٩٩٣م) في حدود عشرة آلاف فقط، والمصدر هو مركز "أرشيف الإسلام" الذى يصعب القول إنه يعمد للتهوين من شأن حجم الطائفة، فالمشرف عليه (محمد سالم عبد الله) السپاكستاني الأصل، ينتقد بحدة اعتبار القاضيانية طائفة خارج نطاق الإسلام، وينسب "تكفيرها" إلى المتشددين في العالم الإسلامي، وتعتبر دراساته من الدراسات المعتمدة لدى الجهات الرسمية والكنسية بألمانيا، وهو نفسه معروف بالتعاون معها منذ زمن بعيد، وكانت نشأة "أرشيف الإسلام" نفسه في برلين في العشرينيات الميلادية أيضا (١٩٢٧م) أي واكبت ظهور الطائفة القاضيانية هناك، وتلا ذلك عام ١٩٣٢م تأسيس منظمة "المؤتمر العالمي الإسلامي"، وكان (محمد سالم عبد الله) المشرف حاليا على "مركز أرشيف إسلام" هو نفسه "مندوب المؤتمر في ألمانيا" فترة زمنية طويلة،وأصبحت المؤسستان معا مؤسسة واحدة في هذه الأثناء (٣٣).

أما في نطاق السنة والشيعة فقد غلب تعدد الاتجاهات الحركية - كما سيرد الحديث لاحقا-على الجانب التنظيمي وعلى الجانب المذهبي أيضا، لا سيما على مستوى المسلمين الوافدين من تركيا ثم من البلدان العربية، هذا باستثناء القليل من صور التعبير المباشرة عن الجانب المذهبي، المعروفة

عن الحركات والتوجهات الصوفية والسلفية، بما في ذلك أتباع سعيد النورسي في تركيا.

وفيما عدا ذلك يعكس واقع السنة والشيعة في ألمانيا التأثير المتبادل ما بين الانتماءات المذهبية والانتماءات التنظيمية والحركية، مع ملاحظة أن الجانب التنظيمي بقي بطبيعته لا يشمل سوى نسبة معينة من المسلمين. وبشكل عام يمكن القول بظهور الانتماء المذهبي بقوة في صفوف الشيعة الجعفرية لا سيما من إيران، وفي صفوف السنة الأحناف من الأتراك، ويضعف ظهور هذا الانتماء، فيضمحل جزئيًا ولصالح أرضية إسلامية مشتركة، في صفوف السنة من المالكية من شمال أفريقيا عموما، ولا يكاد يظهر للعيان في صفوف السنة من الشافعية من بلدان عربية وإسلامية أخرى.

وإيجازا لما سبق يمكن القول: إنّ الجوانب الطائفية والمذهبية في صفوف المسلمين ومن يُحسب عليهم في ألمانيا، تمثل عدديا صورة مشابهة لما هو قائم في مجموعة البلدان الإسلامية عموما، وتجد الطوائف الأصغر عددًا والمرفوضة داخل البلدان الإسلامية، اهتمامًا خاصًا يدعم مواقعها وقوتها الذاتية، بينما تضمحلّ الفوارق المذهبية ما بين السنة إلى حد كبير، وجزئيا ما بينهم وبين الشيعة، لصالح تكوين "فئة" متجانسة من المسلمين في المجتمع الألماني قدر الإمكان.

الواقع المعيشي

فترة جلب العمال الأجانب في الستينيات ثم موجات الطلبة الوافدين من البلدان الإسلامية، هي الفترة التي حددت المعالم الرئيسية الأولى للواقع المعيشي للمسلمين في ألمانيا، بمختلف جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولم يكن العمال المسلمون آنذاك من تركيا ويوغوسلافيا سابقا موضع اهتمام يستحق الذكر من ناحية أوضاعهم المعيشية، إلى أن ظهرت المشاكل الاجتماعية الأولى في مطلع السبعينيات فبدأت تظهر بعض الكتب والدراسات حول هذه الأوضاع، وبدأت بعض الجهات السياسية في الحديث عن ضرورة مواجهة المشاكل المتعلقة بها، وهذا في إطار الحديث عن الأجانب والعمال الأجانب فحسب. وتشير الأرقام المتوفرة عن تلك الفترة إلى أنّ ٤٠ %من العمال "المستوردين" من تركيا كانوا من الريف، وأن ٧٠ % لا يحملون الشهادة الابتدائية، وأن ٢٠ % أميون، ولأن ٩٠ % لا يتحدث بأية لغة غير لغته الأم. كما تذكر تلك الأرقام أنّ أكثر من ٥٠ % من العمال المسلمين الأتراك كانوا يعيشون في مطلع السبعينات الميلادية في غرف تضم الواحدة منها ٤-٦ أسر ، وأن الثلث لم يكن يجد سريرا للنوم، ويعيش ٦٠% دون مطبخ للطعام، و٧٨% دون دورة مياه فضلا عن حمام خاص، وساهم الجهل عموما في تعرض هؤلاء للاستغلال على أكثر من صعيد، ولم تساهم الفترة الأولى في التخلص منه كما يشير بقاء نسبة الأطفال الذين يكملون الدراسة الإلزامية في حدود ٤٠%[٣٤]

في تلك الفترة لم تكن قضية وجود المسلمين في الغرب عموما قد وجدت ما يكفّي من التعريف أو

الدراسة على مستوى البلدان العربية والإسلامية نفسها، وهو ما نشر صورًا مغلوطة أو غير دقيقة على الأقل حتى في أوساط الجهات ذات الاهتمام المباشر (٣٥)، كما أن ظاهرة "العمل الإسلامي الحركي" كانت في بداياتها الأولى، ورغم انتشارها في أوساط العمال المسلمين أيضا، إلا أنها اعتمدت أولا على الارتفاع التدريجي للطلبة المسلمين الوافدين، ولم يؤثر ذلك تأثيرًا مباشرًا على الأوضاع المعيشية والاجتماعية للمسلمين لأكثر من سبب، فلعب عامل اختلاف اللغة دوره، فأكثر من سبعين % من العمال المسلمين كانوا من تركيا، بينما كانت نسبة الطلبة الأتراك في حدود ١٠ % بين الطلبة المسلمين الوافدين، هذا علاوة على ضعف الوضع المعيشي للطلبة أنفسهم، وكانوا من بلدان إسلامية نامية، وتذكر المصادر الرسمية أن ٤٥ % منهم كانوا يضطرون إلى قطع دراستهم والعمل لتأمين معيشتهم، هذا علاوة على سلسلة من الضغوط النفسانية والاجتماعية التي يعيش المغترب المسلم تحت تأثيرها في المجتمع الغربي عموما(٣٦).

ومع نهاية ما عرف بالمعجزة الاقتصادية الألمانية، وعودة التطوّر الاقتصادي إلى مجراه التقليدي في ظل النظام الرأسمالي ما بين فترات ركود وازدهار، بدأ ارتفاع نسبة البطالة يشمل المسلمين أكثر من سواهم من العمال، وبقي هذا الفارق واضحًا في الأرقام الرسمية لتطوّر معدلات البطالة حتى الآن، وتراوحت خلال النصف الثاني من التسعينات الميلادية ما بين ١٠ و١٢ % عمومًا، و١٦-١٨% بين غير الألمان، الذين يمثل المسلمون غالبيتهم.

ولكن انتشار البطالة من جهة، وارتفاع عدد المسلمين في المانيا من جهة أخرى، ساهم في نشأة ظاهرة أخرى تمثلت في إقبال كثير من المسلمين على قطاعات اقتصادية جديدة عليهم، كمحلات البيع التجارية، والمطاعم، وشركات النقل والسياحة؛ وهو ما أوجد قطاعا اقتصاديًا جديدًا متميزًا من جهة في تحديد مستوى المعيشة للمسلمين في ألمانيا، ومن جهة أخرى من حيث تأثيره داخل نطاق البنية الهيكلية الاقتصادية للبلاد، حيث وصل عدد الشركات المسجلة بملكية مسلمين إلى أكثر من مائة ألف يشتغل فيها أكثر من ٢٥٠ ألف، بنسبة من العاملين المسلمين في حدود النصف تقريبا، كما تذكر دراسات "معهد البحوث والدراسات التركية" من جامعة إسّن على وجه التخصيص، وكما ورد على لسان أكثر من مسئول ألماني في فترة الردّ على حجج الموجة العنصرية اليمينية، مع الإشارة إلى الخلل الكبير الذي يمكن أن ينشأ في البنية الاقتصادية عموما وبنية التأمينات الجتماعية خصوصا، لولا وجود "الأجانب" من المتجنسين وسواهم في القطاع الاقتصادي والمالي بألمانيا.

وإذا كانت معدلات مشاركة أطفال المسلمين وناشئتهم في المدارس الألمانية، مع الوصول إلى مستوى الشهادة الثانوية أو انتهاء المرحلة الإلزامية لعشرة أعوام، تتأرجح إلى وقت قريب ما بين ثلاثين وأربعين في المائة، فإن ارتفاعها في هذه الأثناء إلى معدلات تصل إلى ثمانين في المائة، جنبا إلى جنب مع ازدياد فرص تعلم الإسلام بصورة منهجية، يمكن أن يساهم إسهامًا كبيرًا في تبدل

الصورة السلبية التي لا زالت هي الغالبة على الوضع المالي والاقتصادي؛ وبالتالي الوضع المعيشي للمسلمين في ألمانيا مع نهاية القرن الميلادي العشرين.

تفاعل الوجود الإسلامي في ألمانيا مع المجتمع

معطيات أساسية في المجتمع الألماني:

تبرز في المجتمع الألماني مجموعة من الخصائص ذات التأثير على الوجود الإسلامي فيه أكثر من سواها، ومن ذلك ما هو مشترك مع مجتمعات غربية أخرى، وما هو خاص بالمجتمع الألماني، وأهمها دون تفصيل:

١ـ التوازن المذهبي نسبيا بين الكاثوليك والبروتستانت، سواء من الناحية العددية أو من ناحية التأثير على الأرضية الثقافية والاجتماعية والمشاركة في صناعة القرار على المستوى الشامل للدولة وعلى مستوى البلديات المحلية. ويقابل هذا تباين نسبة وجود المذهبين في الولايات الألمانية؛ وبالتالي تباين تأثيرهما المذكور، مع ملاحظة أن قسمًا كبيرًا من القرارات ذات العلاقة بالمسلمين، كالترخيص ببناء منشآت إسلامية ما، يؤخذ على المستوى المحلي للبلديات غالبا.

٢ ـ على هذه الخلفية الدينية تعتبر العلمانية في ألمانيا قائمة على "عقد مصالح" بين أطراف متعددة، وتعتبر الكنيسة -بمعنى الهيئة التي تمثل أتباعها المسجلين فيها- أحد هذه الأطراف، كما تكتسب الحريات الأساسية في ألمانيا مكانة خاصة، انعكست في تثبيتها في الدستور ضمن مواد "غير قابلة للتعديل أو الإلغاء"، ومن ذلك الحرية الدينية بمفهوم كلمة الدين في نطاق العلمانية المهيمنة على "العقد الاجتماعي" القائم؛ وهو ما يعني على أرض الواقع أن الدفاع عن حرية العقيدة قائم ولكنه مقيد بأن يكون في إطار هذا العقد ومفاهيمه، ومن هذه الزاوية يطرح السؤال عن طبيعة تعامل فئة المسلمين في ألمانيا، وفق مفهوم الإسلام لكلمة الدين، مع سواهم في إطار "العقد الاجتماعي العلماني" القائم على مفهوم آخر للدين.

٣ـ رغم التضخيم من شأن تأثير الحقبة النازية من التاريخ الألماني على المجتمع الألماني حتى الآن، لا سيما ما يعرف بعقدة النازية في التعامل مع اليهود، فلا ينبغي التمييز كثيرًا بين ألمانيا وسواها من البلدان الغربية على هذا الصعيد، بل ربما يأتي التمييز في اتجاه معاكس؛ أي نتيجة لتدني نسبة اليهود من بين السكان الألمان، وكان حتى سقوط الشيوعية أقل من أربعين ألفا ثم ارتفع إلى الضعف تقريبا بسقوط العراقيل السابقة في الشرق إلى ضعف الرقم تقريبا، وهذا رغم فتح الأبواب الألمانية للوافدين من اليهود دون قيود، على أن الأقلية اليهودية تمارس نفوذها عبر تأثيرها المباشر على مراكز الفكر والإعلام، وعبر استغلال ذلك على صعيد قضايا عديدة ترتبط بالمسلمين

وبالأجانب في ألمانيا؛ فتوظفها لخدمة أغراضها الذاتية، كما في قضية العنف العنصري، الذي كان المسلمون في مقدمة ضحاياه، وكان اليهود في مقدمة المستفيدين منه في أواسط التسعينيات الميلادية، وبدأت تظهر ردود فعل مضادة على مستوى جيل الناشئة الألمان في الدرجة الأولى.

٤- لا تختلف ألمانيا عن الدول الغربية الأخرى في وجود ظواهر معينة، تلعب دورها في التأثير المتبادل مع وجود الإسلام والمسلمين في الغرب عامة، ومن ذلك "ظاهرة تغليب المادة على ما سواها"، بما في ذلك تقديمها على منظومة القيم ودورها في تعطيلها و"تعديلها" من حقبة إلى أخرى، وظاهرة "الروح العنصرية" الباقية، وما ينشأ عنها وعن تغليب المادية من ازدواجية في التعامل مع ما يقتضيه ما بقي مرفوعًا من "منظومة القيم" كقيم وشعارات لا سيما في ميدان حقوق الإنسان وحرياته. ولهذه الظواهر وأشباهها ذات العلاقة المباشرة بطبيعة تكوين المجتمع الغربي الحضاري، آثارها السلبية على المسلمين عموما لا سيما في نطاق تعامل "صانع القرار" مع ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، وآثارها الإيجابية لا سيما في نطاق ارتفاع نسبة التفهم للإسلام والمسلمين على قدر انفتاح أبواب التعرّف المباشر من جانب العامة من أفراد المجتمع.

٥- كذلك لا تختلف ألمانيا عن معظم البلدان الغربية الأخرى في أن الجيل الذي يصنع القرار في مختلف الميادين في الوقت الحاضر، يعتبر "جيلاً انتقاليًا" إذا صح التعبير، فقد انتقلت المراكز الرئيسية لصنع القرار تدريجيًا من "جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية" إلى "جيل ثورة الطلبة"، وقد تميّز الأول بدرجة غير عادية من الانضباط في ميادين عديدة تحت تأثير ما خلفته الحرب وإدراك أهمية إعادة البناء من جديد، بينما تميّز الثاني بدرجة غير عادية من التمرّد على مختلف الضوابط، وهو ما بدأ مع أواخر الستينيات الميلادية بالتفلت من منظومة القيم الخلقية، وما ارتبط بها من تصوّرات دينية، ورغم ذلك يعتبر هذا الجيل ما بين ٤٥ و٦٠ عامًا انتقاليًا، فقد بدأت تظهر اجتماعيا في الجيل الشاب والناشئ ردود الفعل على التطرّف الذي يمثله ذلك الجيل، عقديًا في اتجاه ما يمكن وصفه بالأصولية العلمانية، وخلقيًا مما بلغ أقصى درجة الانحلال والتفلت من مختلف الضوابط والقيم.

٦- وتشهد ألمانيا مع سائر الدول الأوروبية تحوّلا اجتماعيا آخر له تأثيره على الوجود الإسلامي فيها، وهو تطوّر بنية هرم فئات الأعمار السكاني، في اتجاه ارتفاع نسبة المتقاعدين الأكبر سنًا، وانخفاض نسبة الشبيبة والناشئة، فيما عدا أوساط المسلمين في الدرجة الأولى، الذين يمثلون النسبة الأعلى من الأجانب؛ وهو ما يعني خلال العقود القليلة المقبلة ارتفاع معدّل وجود المسلمين في مراكز صنع القرار تدريجيا؛ ربما على ضعف نسبتهم العددية السكانية إذا اتخذ التطور الاجتماعي الجاري مجراه دون اصطناع عراقيل في وجهه.

بشكل عام يمكن القول إن المعطيات الأساسية في المجتمع الألماني تشكل في الأصل أرضية

إيجابية للوجود الإسلامي فيه، من حيث التركيبة السكانية دينيا وفكريًا فضلا عن تشكيلة هرم فئات الأعمار؛ وهو ما يمكن أن يعطي دفعة قوية لتفاعل المسلمين مع المجتمع عموما، كما يمكن بالمقابل أن تنشأ أزمات جديدة، تحت تأثير الحملات المضادة التي بدأت بالظهور؛ تخوفًا من ازدياد انتشار الوجود الإسلامي في الغرب وعموما وترسيخ جذوره.

نشأة العمل الإسلامى فى ألمانيا:

كما سبقت الإشارة كان لموقف القيصرية الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى دور خاص في دعم الوجود الإسلامي في ألمانيا بما في ذلك إنشاء مسجد في برلين ومقبرة لضحايا الحرب من الجنود المسلمين، وبعد انهيار القيصرية مع نهاية الحرب، بدأ السؤال عن تنظيم المسلمين لأنفسهم يطرح نفسه. وكان فريق من حركة القاضيانية التي نشأت في شبه الجزيرة الهندية أثناء الاستعمار البريطانى قد وجد طريقه إلى أوروبا في هذه الأثناء بدعم من الحكومة البريطانية نفسها، ومنهم من استقر في ألمانيا.

في عام ١٩٢٢ م كانت نشأة أول التنظيمات الإسلامية، واعتمد على مسجد فونسدورف في برلين، كما برز تنظيم القاضيانيين في العام نفسه باسم "رابطة المسلمين الألمانية" وأسسها "الإمام صدر الدين" من لاهور من شبه الجزيرة الهندية، وفي عام ١٩٣٠ فتحت هذه المنظمة أبوابها لعضوية غير المسلمين فيها، وبدلت اسمها إلى "الجمعية الألمانية-الإسلامية" على غرار جمعيات الصداقة المعروفة على المستوى الوطني والقومي. وفي عام ١٩٢٧ تم تأسيس ما سمي "المجلس المركزي لقلم المحفوظات الإسلامي في ألمانيا" ولا يزال قائما إلى اليوم، ويحظى باهتمام خاص من جانب الكنيسة والجهات الرسمية، وتلاه تأسيس "الفرع الألماني لمؤتمر العالم الإسلامي" عامي ١٩٣٢م و ١٩٣٣ م والذي توحّد مع "المجلس المركزي لقلم المحفوظات" (٣٧)، وباتت منشورات المؤسسة المشتركة باسم "قلم محفوظات الإسلام" معتمدة إلى حد كبير لدى الجهات الرسمية الألمانية والكنائس بألمانيا، ويبدو أن معظم التسميات المذكورة يلتقي على الأرضية القاضيانية المشتركة.

وبغض النظر عما إذا كانت هذه التنظيمات، أو كان بعضها، يمثل قبل الحرب العالمية الثانية "المسلمين" في ألمانيا، فلا يسري هذا منذ نهاية تلك الحرب، ونشأة بنية هيكلية جديدة للوجود الإسلامي، أصبح قوامها الرئيسي حاليا المسلمون من أصل تركي، وقد نشأت التنظيمات الرئيسية على أساس الجنسية التركية، كما نشأت تنظيمات أخرى على أساس الانتماءات القومية والوطنية رغم المنطلقات الإسلامية في تشكيلها، إذ لم يكن من اليسير بين الخمسينيات والثمانينيات الميلادية تشكيل تنظيمات إسلامية جامعة لصعوبة اللغة، فغالبية المسلمين من العمال من تركيا ويوغوسلافيا

-سابقا- والبلدان الإسلامية الاسيوية لم يكونوا يتقنون الألمانية كلغة مشتركة للتفاهم، ولم يكن الطلبة يشكلون سوى نسبة محدودة عدديًا، وينتمون إلى البلدان النامية فلم يكونوا مؤهلين عدديا، ومن حيث الإمكانات لإثبات الوجود الإسلامي على الصعيد التنظيمي، بينما لم يكن ذوو الأصل الألماني من المسلمين، لا سيما من المهاجرين القادمين من البلدان الشرقية، قد تميّزوا بانتمائهم الديني عن المجتمع حولهم.

ويمكن اعتبار أواسط الستينيات الميلادية هي البداية لقيام عمل إسلامي منظم، استند إليه تطوّر الوجود الإسلامي في ألمانيا خلال العقود التالية من القرن الميلادي العشرين، واعتمد ذلك على عناصر رئيسية -منها جديدة نسبيا- أهمها :

١- الأفواج الأولى من الطلبة المسلمين، لا سيما من البلدان العربية وإيران.

٢- إقامة المساجد الأولى في نطاق "مراكز" استهدفت ممارسة الدعوة الإسلامية.

٣- الارتفاع التدريجي لنسبة أصحاب القدرات المالية من المسلمين، كأصحاب الاختصاصات الجامعية والمهنية المهاجرين إلى ألمانيا لأسباب سياسية أو اقتصادية، أو الخريجين من الطلبة الوافدين سابقا والذين امتنعوا عن العودة إلى مواطنهم الأصلية لأسباب مماثلة.

٤- شمول الصحوة الإسلامية للمسلمين في الغرب، لا سيما بعد حرب ١٩٦٧ م وتراجع التيار العلماني والقومي على مستوى البلدان الإسلامية عموما.

٥- نشأة الجيل الثاني للمسلمين -كما يوصف عمومًا- والمقصود مواليد الوافدين من العمال والطلبة، وازدياد شعور المسلمين بضرورة إقامة منشآت تراعي اختلاف احتياجاتهم عن احتياجات سواهم في المجتمع الألماني.

وقد ارتبط تطوّر عمل التنظيمات الإسلامية في ألمانيا إلى نهاية الثمانينيات الميلادية على الأقل بعوامل لا ترتبط مباشرة بأوضاع المسلمين واحتياجاتهم في نطاق المجتمع الألماني، إنما ترتبط بتطور الأوضاع في البلدان الإسلامية نفسها، ويمكن حصر ميادين التأثير المتبادل الرئيسية في العناصر التالية :

١- تأثير الانتماء المذهبي، لا سيما ما بين السنة والشيعة، ويعتبر المركز الإسلامي في هامبورج أهم مرتكز للشيعة فى ألمانيا وأوروپا عموما.

٢- تأثير الانتماء الحركي، لا سيما في نطاق المراكز والتنظيمات الإسلامية ذات الغالبية العربية، وكانت العلاقات بينها صورة طبق الأصل عن العلاقات وتطورها على مستوى التنظيمات الحركية الأم في البلدان العربية.

٣- تأثير الانتماء القومي، وهو ما لعب دورًا رئيسيًا في أوساط المسلمين الأتراك، نظرًا إلى الصراع السياسي الشديد بين الإسلام/العلمانية في تركيا نفسها.

٤- تأثير الأحداث السياسية الكبرى، وهو ما لا يقتصر على منطقة دون أخرى؛ وبالتالي لم يقتصر على مجموعة من المسلمين في ألمانيا دون سواها، وأبرز عناوين "المحطات الرئيسية " لها أحداث شبه الجزيرة الهندية وما حولها، وأحداث قضية فلسطين وما حولها، والثورة الإسلامية في إيران وآثارها الإقليمية.

تنظيمات "إسلام الوافدين":

بصورة عامة يمكن القول إن التنظيمات الإسلامية التي نشأت نشأة طبيعية تلبية للاحتياجات الواقعية للمسلمين في ألمانيا، تحولت في الحقبة الأولى لنشأتها وتطوّرها إلى ساحة تعكس مختلف أشكال النزاعات والاختلافات في المنطقة الإسلامية، بما في ذلك النزاعات ذات الأبعاد الدولية؛ وهو ما كان من الأسباب الرئيسية وراء ضعف مردود تلك التنظيمات على صعيد واقع المسلمين في ألمانيا، باستثناء تعزيز الإحساس العام بالانتماء الإسلامي؛ وهو ما وجد في مرحلة تالية تعزيز مستوى المعرفة بالإسلام والتوعية بالأحداث والتطورات ذات العلاقة بالمسلمين [٣٨].

يتضح من الفقرات السابقة أنه لا يمكن رسم خارطة واضحة متجانسة للتنظيمات الإسلامية في ألمانيا مع نهاية القرن الميلادي العشرين، فالتمييز بين تضاريسها لا يقوم على أساس واحد، والتنوع في تشكيلاتها متداخل على أكثر من مستوى في بعضه بعضا، فنجد من حيث (عناوين التنظيمات) المراكز القائمة على مساجد تستقطب المسلمين لها تحت تأثير الشكل التقليدي للمساجد وتعدد المرافق التابعة له، كما نجد بالمقابل الاتحادات الجامعة لعدد كبير نسبيا من الجمعيات والروابط المحلية في المدن، ونجد أيضًا "عناوين" توحي بضخامة التنظيم رغم أنها قد لا تضم أكثر من أفراد معدودين، ومن ذلك جهات تجد الدعم لغرض ما من وراء "النشاطات الإسلامية" التي تمارسها.

كما نجد من حيث (نوعية الأعضاء) اتحادات وروابط طلابية واختصاصية وعمالية، ومن حيث (الاتجاهات) تنظيمات ذات ارتباط حركي، أو "تابعة لدولة "إسلامية" ومرتبطة بتوجيه حكومتها، كما هو الحال مع بعض من التنظيمات التركية والمغربية، وهكذا..

واستنادا إلى المصادر الرسمية الألمانية [٣٩]، تتخذ خارطة التنظيمات الإسلامية الشكل التالي:

١- الاتحاد الإسلامي التركي للهيئات الإسلامية، الذي أسس عام ١٩٨٢ م فجمع خمسة عشر "مسجدا" ويقول إنه بات يضم زهاء ٨٠٠ رابطة عضو ينتمي إليها ١٥٠ ألف مسلم تركي في أنحاء أوروبا، ويتبع الاتحاد لهيئة "رئاسة الشئون الدينية" في أنقرة، التي تتولى إعداد "الأئمة" وإرسالهم

إلى ألمانيا.

٢- "اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية"، الذي تأسس عام ١٩٦٧م وتبدل اسمه مرتين، ويملك ١٦٠ مسجد ومصلى، ويضم أكثر من ٣٠٠ رابطة عضو ينتمي إليها ١٥٠ ألف مسلم تركي في أوروبا، منهم ١٠٠ ألف في ألمانيا.

٣- "رابطة ميلي جوروش الإسلامية" ونشأت نواتها الأولى عام ١٩٧٦م، وتعتبر أكبر تنظيم إسلامي للأتراك في أوروبا.

٤- المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا، ويعتبر اتحاداً يربط بدرجة معينة من التنسيق في الميادين المشتركة، ما بين المنظمات الأعضاء فيه، بما يشمل عدداً من المراكز الرئيسية، والاتحادات التنظيمية للمسلمين من مختلف الجنسيات، وأكثر التشكيلات التنظيمية للمسلمين الناطقين بالألمانية (وتشمل ذوي الاصل الألماني وحاملي الجنسية الالمانية). ويعتبر هذا المجلس أول محاولة تنظيمية جادّة لتجاوز مرحلة التنافس إلى درجة الخلاف الشديد بين المنظمات الإسلامية من قبل -لا سيما العربية منها- وقد بقي يعمل عشرة أعوام في مرحلة التنسيق دون الظهور على مستوى "التعامل المباشر" مع السلطات الألمانية، وأصبح في هذه الأثناء إحدى الجهات الإسلامية الرئيسية التي تتعامل السلطات معها منذ مطلع التسعينيات الميلادية.

٥- المجلس الإسلامي في ألمانيا الاتحادية، ويتميز عن سابقه بأنه لا يضم إلا القليل من المنظمات الإسلامية العربية.

والمفروض -وفق ما تقول المصادر الرسمية الألمانية- إن عدد المسلمين الأعضاء في هذه المنظمات في حدود ٣٠٠ ألف أو زهاء عشرة في المائة من المسلمين في ألمانيا، ولكن هذه المصادر تشير في الوقت نفسه إلى أنّ مسألة "العضوية التنظيمية" لا تكتسب عند المسلمين مكانة محورية، كما هو الحال مع "الانتساب التنظيمي" للكنيسة، كما أن الرقم المذكور يمثل في الدرجة الاولى انتماء "رب الأسرة" إلى تنظيم إسلامي ما؛ مما يعني أن واقع وجود "ارتباط" تنظيمي ما، يتمثل في أضعاف النسبة المئوية المذكورة.

وتنطلق الجهات الرسمية في ألمانيا [٤٠] من أن عدد المساجد والمصليات التي لا يتخذ بناؤها شكل مسجد، ينمو نموا سريعا بحيث لم يعد في الإمكان تحديد رقم ما، ولو على سبيل التقدير؛ إذ سرعان ما يتم تجاوز أي رقم تقديري على أرض الواقع. وكان تقرير رسمي صادر يوم ٢٠٠٠/٢/٩م قد حدد من يترددون على المساجد بمعدل مرة في الأسبوع (صلاة الجمعة) بنسبة ٢٤ في المائة، ومن يترددون أكثر من مرة أسبوعيا بنسبة ٨ في المائة من عامة المسلمين، وتصل هاتان النسبتان إلى ١٨ في المائة و٤ في المائة بالنسبة إلى الناشئة والشبيبة من الأتراك ما بين ١٥ و٢٤

سنة. وقد صدرت هذه التقديرات عن "هيئة شئون الأجانب" التابعة للحكومة الألمانية، بينما تقول عمليات استطلاعية قامت بها الحكومة المحلية في ولاية برلين: إن ٣٩ في المائة من المسلمين سكان المدينة يترددون على المسجد مرة في الأسبوع على الأقل.

ومن أهم ما ساهم فيه تطور الواقع التنظيمي للمسلمين في ألمانيا "محاولات" التغلب على ما بدأ ينشأ تدريجيا من فوارق بين الانتماء الإسلامي، كما يظهر للعيان بين المسلمين الوافدين على البلاد بغض النظر عن فترة إقامتهم، والانتماء الإسلامي للمسلمين من مواليد ألمانيا عموما مع المسلمين من معتنقي الإسلام من ذوي الأصل الألماني. وقد بدأت الفوارق بالظهور كنتيجة طبيعية لمعطيات معينة، مثل النشأة الأولى على الإسلام في البلد الأصلي مقابل النشأة في مجتمع غير إسلامي من البداية، ثم توفر المصادر باللغة الأم بالنسبة إلى كثير من الوافدين، وعدم توفرها بصورة كافية باللغة الألمانية.

الانتماء الإسلامي والهوية الألمانية:

ولفترة من الزمن أدت غلبة الانتماء القومي الواحد على الجمعيات والروابط الإسلامية، إلى أن المسلم من أصل ألماني ولادة أو اعتناقا حديثًا،كان يشعر بنفسه غريبا في تلك التنظيمات، فضلا عن أن ميادين اهتمامها لتلبية احتياجات المنتمين إليها من المسلمين الوافدين، كانت تختلف تماما عن ميادين الرعاية الإسلامية التي يحتاجها، وضاعف أسباب الاختلاف والافتراق الفعلي أن الاهتمام بالقضايا السياسية بالبلدان الأم للمسلمين الوافدين، طغا على نشاطات كثير من التنظيمات المعنية، فلم يجد ذوو الأصل الألماني والمولودون في ألمانيا حديثا، مكانا لأنفسهم واهتماماتهم فيها، بل كان بروز الجانب السياسي على ما عداه، سبب تخوف لديهم وتجنب التنظيمات المعنية غالبا.

وساهمت هذه السلبيات في تكوين نواة "للعمل الإسلامي الألماني" إذا صح التعبير، وقد كانت المحاولة التنظيمية الأولى (بعد الحرب العالمية الثانية) للمسلمين ذوي الأصل الألماني في مطلع السبعينيات الميلادية، ولم يكن القصد الانفراد بها خارج نطاق التنظيمات القائمة للمسلمين الوافدين؛ وهذا ما انعكس في إعطاء العمل التنظيمي الجديد من البداية عنوان "الناطقين بالألمانية" تأكيدًا على عدم انغلاقه على ذوي الأصل الألماني فقط، واكتسب مع الزمن هذه الصفة بالفعل، فقد أصبحت النشاطات القائمة تحت هذا العنوان، تضم إلى جانب ذوي الأصل الألماني الذين اعتنقوا الإسلام، نسبة عالية من المواليد في ألمانيا ممّن يوصفون بالجيل الثاني والثالث للوافدين من بلدان إسلامية وأصبحوا بحكم المقيمين الدائمين.

يجب التمييز هنا بوضوح بين ما تعنيه كلمة "الإسلام الألماني" في الفقرة السابقة، وبين ما شاع تحت هذا العنوان أو ما يشابهه كالإسلام الأمريكي والإسلام الغربي، فليس المطروح هنا هو سعي

جهات "غير إسلامية" لإبراز صورة معينة من الإسلام والتعامل معها والحرب على سواها، إنما المقصود أن المسلمين في ألمانيا أنفسهم، انطلاقا من معطيات موضوعية قائمة يحملون تصوّرات إسلامية ويمارسون الإسلام بفهم وسلوك تطبيقي معين، يختلفون به عمّن وفد من بلد إسلامي حاملا معه رصيدا آخر من التصورات والمعرفة والسلوك، وفي كل من الصيغتين ما يمكن اعتباره سلبيات أو إيجابيات على حسب معايير تقويمها.

ويظهر ما يعنيه ذلك على الصعيد العملي في التعامل مع السلطات مثلا، عندما يدور الحديث حول مطالب معينة، كتدريس الإسلام في المدارس الألمانية؛ إذ كثيرا ما تقع هذه المطالب ضحية التمييع عبر السؤال عمّن يتحدّث باسم المسلمين، وكيف يجري التعامل معهم وهم في الأصل من بلدان متعددة، وهنا لابد من إبراز "الهوية الألمانية للمسلمين في ألمانيا"؛ وبالتالي التعامل مع المسلمين كفئة من المجتمع الألماني، أو على حد تعبير رئيس المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا، دكتور نديم إلياس في "ندوة سياسية" مع بعض المسئولين من المجلس النيابي[٤١].

من يمكنه ومن يرخص له أن يتفاوض مع الدولة هنا، ليس هذا للمجلس الأعلى للمسلمين وحده، ولا لمجلس الإسلام في ألمانيا فقط، ولكن ليس هذا أيضا لبعثة ديبلوماسية أجنبية ولا لروابط على اساس قومي، فالقضية ليست قضية تركية أو عربية، وليست قضية ما يطبق في تركيا أو مصر أو السعودية، إنما يدور الحديث عن الإسلام هنا في ألمانيا. الدولة يجب أن تتعامل مع مواطنيها على أنهم لا يحتاجون إلى أوصياء عليهم.

على أنه لا يمكن تبسيط الحديث عن العلاقة بين الهوية الألمانية والانتماء الإسلامي؛ إذ كثيرا ما يكون هدف الخلافات القائمة على تباين التصورات الإسلامية نفسها، أو الصادرة عن المواقع الآنية لأطراف الخلاف، ومن ذلك ما يمكن أن يصل إلى مستوى أزمات فردية، عند النظر مثلا في وجود أفراد مسلمين مجندين في الجيش الألماني، وما يطرحه ذلك من مشكلات عندما يطلب من بعضهم المشاركة في قوات ألمانية بمهمات عسكرية، أطلسية أو دولية، كما كان في البلقان، بل في نطاق ما بدأته أمريكا تحت عنوان "الحرب على الإرهاب". المشكلة قائمة في الوقت الحاضر، ولكنها محدودة عدديا، فعدد المجندين المسلمين في الجيش الألماني عام ٢٠٠٠ م كان في حدود ١١٠٠ مسلم (عدا العمال المدنيين في الجيش.. وعدا من يقوم بما يسمى الخدمات المدنية كبديل عن الخدمة الإلزامية العسكرية)، وكان عدد من وجد منهم في القوات الألمانية في البلقان ٢٠ مجندًا، ولم تقع مشكلة ما لهذا السبب حسب المصادر الرسمية[٤٢]. ولكن المشكلة يمكن أن تظهر في السنوات القادمة، التي يتوقع أن يرتفع فيها عدد المجندين المسلمين، وفق ارتفاع نسب المواليد المسلمين في ألمانيا في الثمانينيات الميلادية، هذا علاوة على احتمال تفاقم المشكلة بعد إسقاط الموانع "النفسانية والتاريخية" التي كانت تمنع ألمانيا من المشاركة في مهام عسكرية دولية، بينما لم يعد من المستبعد

على ضوء التطورات السياسية والعسكرية الدولية الجارية، أن تكون البلدان الإسلامية هي المسرح الرئيسي للتحركات العسكرية الغربية، الأطلسية أو الدولية، في المستقبل المنظور.

والواقع أن بعض المواقف من الجهات الرسمية، ومن الجهات الإسلامية على السواء، يمكن أن تزيد من حدّة المشكلة ما بين الانتماء الإسلامي والهوية الألمانية، وهذا ما يُلاحظ في التعامل مع التفجيرات في نيويورك وواشنطون عام ٢٠٠١ م والتداعيات المترتبة عليها، وكان من أبرزها في ألمانيا سلوك الحكومة طريق التقنين الذي يضع المسلمين، لا سيما جيل الشبيبة في "قفص الشبهة"، وليس في "موضع الشبهة" فقط. ورغم المساعي المتجددة لتبديد تأثير ذلك من خلال الحوار في الدرجة الأولى، إلا أن انطلاق بعض الجهات الإسلامية من منطلق "الخوف من الشبهة" والعمل لدرئها، يساهم بصورة غير مباشرة في تعزيزها، لا سيما عندما يبلغ الحذر من اتخاذ مواقف حاسمة تجاه الأحداث الجارية -وهو ما بدأ من قبل على صعيد الانتفاضة الفلسطينية- درجة يمكن أن تثير التساؤل في المجتمع الألماني عمّا قد يكمن وراءها أكثر مما تثير الاطمئنان، هذا فضلا عن تأثيرها السلبي على جيل الشبيبة من المسلمين، باعتبار التردد عن اتخاذ موقف حاسم يتناقض تناقضًا مباشرًا مع ما نشأ الشبيبة عليه في "مجتمعهم" الألماني على صعيد حرية الكلمة والموقف وحرية التعبير، وواجب العمل على نشر التوعية السياسية وليس تجنبها.

ويبدو من خلال مراقبة ردود الأفعال على المستوى الإسلامي في الربع الأخير من عام ٢٠٠١ م، ما يمكن أن ينشأ عن هذا التناقض من مشكلات، كلما تجدّد النقاش بشأن تحديد موقف من الأحداث ذات العلاقة ببلد إسلامي أو قضية من القضايا الإسلامية، فبدلا من تعزيز "التكامل الطبيعي" هنا ما بين الانتماء الإسلامي والهوية الألمانية، بصورة يمكن أن تخدم مستقبل الوجود الإسلامي في ألمانيا عموما، أصبح النقاش يدور في أوساط المسلمين الوافدين، ومن خلالهم في أوساط الشبيبة، انطلاقا من تناقض موهوم أو مصطنع، بين هذا وذاك، وهو تناقض لا تزيله مواقف ما تعطي الأولوية للهوية الألمانية على الانتماء الإسلامي، أو العكس.

جيل الشبيبة المسلمين في ألمانيا:

تشير النقطة السابقة إلى عنصر من أهم العناصر التي يمكن أن تترك تأثيرها على مستقبل الوجود الإسلامي في ألمانيا، وهي أن مختلف المواضيع المطروحة، بدءًا بالنشاطات المعروفة للعمل الإسلامي، وانتهاء باكتساب مواقع للمسلمين في مختلف ميادين الحياة السياسية وغير السياسية بألمانيا، ستكون من مسئوليات جيل جديد، لا يمثل الوافدون منه إلا نسبة محدودة للغاية، فمعظم أفراده من المواليد على الأرض الألمانية، سواء من أسر الوافدين، أو ذوي الاصل الألماني، فضلا عن ارتفاع نسبة الشبيبة في نطاق من يعتنقون الإسلام في الوقت الحاضر، وبنسبة متزايدة بالمقارنة

مع العقود الماضية

ومن المعلومات المتداولة عن المسلمين في ألمانيا في الوقت الحاضر، أن أكثر من نصفهم هم من مواليد ألمانيا نفسها، ومضى على ثلثي "الوافدين" منهم أكثر من عشرة أعوام، وعلى الثلث أكثر من عشرين عاما.. كما أن حملة الجنسية الألمانية منهم في تزايد مستمر، أي أنّ أكثر من نصف المقيمين عموما هم "جيل المستقبل"، والمقصود من تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وخمسة وعشرين عامًا.

من المعطيات الرئيسية على صعيد هذا الجيل:

١- نسبة عالية من جيل الشبيبة المسلمة في ألمانيا، الأكبر سنا بصورة خاصة، تفتقد المؤهلات الدراسية والمهنية الكافية، وسيّان ما هي الأسباب، فإلى أواسط التسعينيات الميلادية كان أقلّ من ثلث أطفال المسلمين فقط يصل إلى مرحلة الدراسة الجامعية، وبقيت نسبة العاطلين عن العمل على الدوام أكثر من ضعف وسطي نسبة البطالة في فترات الركود والازدهار الاقتصادية على السواء، وغالبا ما كان عدم توفر مؤهلات مهنية من أسباب البطالة، أو على الأقل من أسباب ارتفاع نسبيتها بالمقارنة مع العمال الآخرين في ألمانيا.

٢- افتقد جيل الشبيبة معظم المنشآت الثقافية والاجتماعية والرياضية وغيرها في مرحلة الطفولة والنشأة الأولى، فقد كانت القاعدة الأوسع انتشارًا بين المسلمين، لا سيما الغالبية التركية منهم، هي عدم إرسال الأطفال إلى هذه المنشآت الألمانية التي لا تراعي جوانب أساسية في حياة الطفل المسلم، ومن جهة أخرى فقد غلب على جيل الوافدين الأول التفكير بأن الإقامة في ألمانيا إقامة مؤقتة فكان آخر ما يجري التفكير به على مستوى المنظمات الإسلامية نفسها، هو إيجاد المنشآت الإسلامية الضرورية للجيل التالي، إلى أن فرضت الحاجة العملية نفسها على العاملين في المنظمات الإسلامية، وبات التعويض عن النقص عسيرا؛ لعدم توفر الإمكانات المادية من جهة؛ ولأن النمو العددي لجيل الناشئة والشبيبة كان أسرع من سائر ما يمكن إضافته من منشآت أولية من جهة أخرى.

٣- ترتفع نسبة مشاركة الشبيبة من المسلمين في المنشآت الثقافية والرياضية الألمانية تدريجيا في الآونة الأخيرة، وبالمقابل ترتفع نسبة الاطلاع على احتياجات المسلمين ومراعاتها تدريجيا في تلك المنشآت أيضا، وفق ما تذكره المصادر الرسمية الألمانية [٤٣].

ويلاحظ في كثير من الكتابات الصحفية باللغة العربية حول الوجود الإسلامي في الغرب عموما، وبما يشمل ألمانيا، أنها تعتمد على أحكام مسبقة وتصورات عامة، قد يكون كثير منها صحيحًا في مرحلة معينة وفي نطاق بلد معين، ولكن يفتقر إلى المتابعة الدقيقة للمتغيرات بصورة مباشرة، لا سيما وأن هذه المتغيرات كانت سريعة وواسعة النطاق خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن

ميلادي العشرين، ويبدو أن هذه الظاهرة تسربت حتى إلى الدراسات والبحوث (العلمية المنهجية) تي من المفروض أن يعتمد الصحفيون عليها، ولا يمكن (تعميم) ذلك إلا في حدود اطلاع كاتب هذه لسطور على ما صدر ونشر على هذا الصعيد في المنطقة العربية، ولكن تبقى الإشارة ضرورية في ذا الموضع بالذات؛ لتأكيد الحاجة الماسة إلى دراسات جادة ومنهجية.. لا سيما وأن حصيلة تلك لدراسات والكتابات، تحظى بمكانة متقدمة أحيانا في إطار مؤتمرات ومتابعات (كبرى) لمواجهة شكلات المسلمين في الغرب.. فتبقى الحصيلة خارج نطاق التأثير الفعلي على أرض الواقع، بينما زداد الحاجة إلى دراسات ميدانية وموضوعية ومتجددة حول جيل الشبيبة على وجه التخصيص، لمستقبل الوجود الإسلامي في الغرب مرتبط بهذا الجيل إلى حد كبير (٤٤).

ولكن قد يكون العنصر الحاسم في الدور المناط بجيل المستقبل مرتبطا بنوعية علاقته بمن سبقه على طريق تثبيت دعائم الوجود الإسلامي في الغرب على أسس قويمة، ومع كل ما يمكن تأكيده من أن المهمة التي قامت بها نسبة قليلة من المسلمين الوافدين؛ لإيجاد تلك الأسس ورعايتها، كانت مهمة ضخمة في ظروف شديدة الوطأة والصعوبة، وساهمت إسهامًا كبيرًا في انتشار الصحوة الإسلامية في البلدان الغربية ومنها ألمانيا، فمن الضروري أيضا التأكيد أن كثيرا من الأخطاء الذاتية وليدة الظروف الخارجية، بات معروفًا في هذه الأثناء، ولا ينبغي تكرار الوقوع بمثله من جانب الجيل الجديد، الذي سيواجه مشكلات من نوع آخر، بدأت معالم بعضها بالظهور في حملة "التشدد" الرسمية على صعيد القوانين الجديدة بذريعة "مكافحة الإرهاب".

ويتمتع جيل الشبيبة من المسلمين في ألمانيا بميزات خاصة -تسري في الغرب عموما- وفي مقدمتها:

١ - إتقان اللغة الألمانية كأهلها، إذا كان من الجيل الثاني والثالث للوافدين، أو باعتبارها لغته الأم.

٢- القدرة على التأثير في المجتمع الألماني بالأساليب المألوفة فيه؛ نتيجة النشأة الأولى فيه والاحتكاك اليومي بأهله.

٣- طاقة الشباب المعروفة والتي يمكن أن تحقق الكثير إذا وجدت التوجيه السليم.

٤ - إتقانه للوسائل التقنية الحديثة وإمكانات توظيفها لتحقيق الأهداف التي يضعها لنفسه، وقد باتت أشدّ أهمية في ميادين التواصل والحوار.

٥ - اطلاعه على ألوان المعرفة التاريخية والثقافية وغيرها، بقدر كاف للتفاعل السليم معها، وهو ما لم يكن متوفرا لأجيال الوافدين من قبل.

٦- لا يحمل الشباب المسلم من الألمان ومواليد ألمانيا معه الأعباء التي حملها كثير من الوافدين ؛

سواء بسبب انتماءاتهم الإسلامية أو العلمانية من قبل ؛ او بسبب الأحداث السياسية والاقتصادية في بلدانهم الأصلية.

وبالمقابل يواجه جيل الشبيبة كثيرا من الصعوبات والعراقيل في وجه حمله المهام الجسيمة المطلوبة لترسيخ الوجود الإسلامي في ألمانيا على أسس قويمة، ومن ذلك :

١- انخفاض نسبة المعرفة بالعلوم الإسلامية الأساسية فضلاً عن التفصيلية، وعدم توفر ما يكفي من المراجع والمصادر لتعويض النقص باللغة الألمانية، وإن بدأت "المواقع الشبكية الإسلامية" تعوّض شيئا من ذلك.

٢- افتقاد الهياكل التنظيمية الفعالة من منطلق الانتماء الإسلامي ؛ بسبب التقصير في توفيرها في الوقت المناسب، وعدم نضوج ما نشأ منها في هذه الأثناء.

٣- وقوع كثير من الشبيبة الناشطين، بما في ذلك التنظيمات الأولى التي أنشأوها، تحت تأثير توجيه الجيل الأسبق في العمل الإسلامي؛ مما يحقق بعض الفوائد، ولكن يمكن أن يسبب بالمقابل أضرارا أكبر لاختلاف المنطلقات الأساسية وتعدد الاتجاهات القائمة حتى الآن في إطار التنظيمات الإسلامية.

٤- تعرّض جيل الشبيبة أكثر من سواه لمغريات المجتمع الغربي لا سيما في الجوانب الأخلاقية والاجتماعية، دون أن يتوفر له إسلاميا ما يكفي من أسباب الرعاية عبر منشآت اجتماعية وثقافية فاعلة، أو عبر توفير إمكانات الزواج المبكر وما يتطلبه من قدرات مادية.

٥- افتقاد الطاقات المالية الذاتية، وعدم الحصول على دعم مالي يكفي للتحرك "المستقل" عن تأثير الجهات التي يمكن أن تقدم الدعم، سواء كانت جهات إسلامية، أو جهات ألمانية وفق قوانين الدعم المعروفة للنشاطات الثقافية والاجتماعية في البلاد.

٦- تركيز كثير من الجهات الألمانية، بدءًا بالكنيسة، مرورًا بالجهات الرسمية، وانتهاء بأوساط "العلمانيين الأصوليين" في المؤسسات الفكرية والثقافية والإعلامية، جهودها الكبرى باتجاه جيل الشبيبة والناشئة من المسلمين، باعتبار الدور الذي يمكن أن يكون لهم في المجتمع الألماني في المستقبل (٤٥).

مؤشرات مستقبلية:

لا يكفي إطار الحديث عن مؤشرات مستقبلية الاكتفاء بسرد خواطر، كالتي تتضمنها السطور التالية، فمن الضروري أن تستند التوقعات إلى مزيد من البحوث المنهجية والدراسات الميدانية الوافية، وهو ما يتجاوز الإطار الموضوع لهذا البحث. إن التعامل الفعال والهادف مع مستقبل

ـلمين في الغرب عموما، يتطلب وجود "مركز دراسات" أو أكثر للقيام على جمع المعلومات ـثوقة، ودراسة الإمكانات المتوفرة، وطرح سبل الاستفادة منها وتنميتها، ووضع المخططات ـلية القابلة للتطبيق، ومتابعة تنفيذها وتقويم نتائجها على أرض الواقع.. على ألا يرتبط جميع ذلك ـمة وقتية، بل ينطلق من البداية بهدف أن يكون عملاً دائمًا متجددًا، يواكب المتغيرات السريعة ـى مختلف الأصعدة، وقد أصبح لها تأثير مباشر على وجود الإسلام والمسلمين في كل مكان، بما ـ ذلك في البلدان الغربية؛ وهي متغيرات لا تقتصر على "الأحداث السياسية"، بل تشمل التطورات ـ مختلف ميادين الحياة البشرية.

١- لم يعد المسلمون في ألمانيا "جالية" من الوافدين لفترة زمنية ما، يرحل قسم منهم بعدها ويبقى ـر، ولا عادت الغالبية منهم من "الضيوف الأجانب"، بل هم فئة من المجتمع الألماني، إنما لا ـح أيضا التعامل مع هذه الفئة بمنظور "أقلية"، فهذا ما يفرض صيغة "صراع" بالمفهوم ـغربي؛ إذ للأقليات حقوق، ولكن لا ينال "أحدٌ" حقوقه دون أن "يعمل لتحصيلها"،فاعتبار المسلمين أقلية" يضعهم من البداية في صراع "خاسر" غالبا في مواجهة "الغالبية". إن واقع المسلمين في ـمانيا هو أنهم عدّة فئات تتضاءل بينها فئة الوافدين وترتفع نسبة أولادهم وأحفادهم من مواليد ألمانيا ـكذلك نسبة معتنقي الإسلام من أهل البلاد الأصليين. وهذا بالذات ما يتطلب تعديل النظرة إلى ـضيتهم بصورة جذرية، فهي لم تعد قضية حقوق أجانب بإقامات مؤقتة وفي ظروف معقدة، بل هي ـضية فريق من أهل البلاد الأصليين، يتمتعون من الناحية النظرية بحقوق لا تختلف -نظريًا- من حيث الأصل عن حقوق الفئات الأخرى من الغالبية النصرانية.. ناهيك عن القلة اليهودية.

٢- إذا كانت حقوق الأجانب تتعرّض من ناحية التشريعات القانونية والتعامل السياسي إلى الخطر نسبيًا، فليس مجهولاً أن حقوق المسلمين بالذات منتقصة حتى الآن، وقد تتعرض لمزيد من الأخطار التي بدأت تظهر للعيان مع ما يسمّى حملة مكافحة الإرهاب". ولكن في الحالتين لم يعد "جوهر العداء" للإسلام والمسلمين يستند إلى "غالبية السكان"، ولم يعد مصدره الأول هو "دور الاستشراق" التقليدية، إنما بات يقوم على مصادر ودوافع من صنع العولمة، بما يجمع خليطا من الأغراض السياسية والاقتصادية، والأغراض الثقافية الفكرية ذات الجذور الإلحادية والعلمانية. ويسيطر اتجاه "الأصولية العلمانية" من مواليد حقبة "ثورة الطلبة" في الغرب، على مواقع اتخاذ القرار حاليا، في الميادين التوجيهية، بدءًا بالإعلام، مرورا بالمراكز الفنية والأدبية، وانتهاء بمعاهد الدراسات على أعلى المستويات السياسية والاقتصادية والفكرية، إنما بدأت نسبة أصحاب هذا الاتجاه وأنصاره تتراجع بصورة ملحوظة، في المجتمع الألماني، والغربي عامة، بينما تضاعفت حملات العداء والحصار من جانبه ضد الأديان عموما والإسلام على وجه التخصيص، لأسباب عديدة، منها: مثلا انهيار الشيوعية في الشرق، ومنها لعبة المصالح الدولية المقترنة في الوقت

الحاضر بظاهرة العولمة ، وما تعنيه من مساعي القوى المسيطرة ماليا لترسيخ سيطرتها عالميا، وهو ما لا يمكن أن يتمّ عبر الوسائل المالية المحضة، بل يعتمد اعتمادًا أساسيًا على إزالة "الحواجز المانعة" من عقيدة وفكر وقيم وخصوصيات ثقافية وحضارية في مختلف أنحاء العالم، إلى جانب إزالة "الحواجز الجمركية " الاقتصادية والتجارية.

٣- إذا كانت ظاهرة العولمة قد أسقطت كثيرا من الحواجز والعوائق، وكان لها نتائجها السلبية والإيجابية على مختلف المستويات العالمية، فإن من الخطورة بمكان الحفاظ على المنطلقات التي قام عليها وجود المسلمين في ألمانيا كما كانت عليه في العقود الماضية، فكما أن القوى الفاعلة في ألمانيا باتت مرتبطة ارتباطا مباشرًا بآليات صناعة القرار وتنفيذه على المستوى العالمي، كما هو الحال مثلا مع التنظيمات النقابية، وروابط أصحاب العمل، والمراكز الثقافية والفكرية، والمعاهد والجامعات العلمية، وكما هو الحال أيضا مع القوى الدينية في ألمانيا، كالكنائس والمجلس المركزي لليهود، كذلك ينبغي أن يكون "التحرك" بالنسبة إلى "المسلمين" ومستقبل الوجود الإسلامي في ألمانيا قائما على نظرة شمولية تتجاوز ما لا يزال قائما من "قيود" ذاتية أو حدود خارجية، وتربط الوجود الإسلامي في ألمانيا، به على المستوى الغربي وعالميا.

٤- ويرتبط بذلك ارتباطا وثيقا أنه يتوفر للمسلمين في الغرب في المرحلة المقبلة ما لم يتوفر للجيل السابق من إمكانات واسعة النطاق في إطار ثورة الاتصالات التقنية، التي يمكن بتوظيفها على الوجه الأمثل، التخفيف من تأثير ما نشأ من هوة خطيرة تفصل ما بين سلم التقدّم في العالم الصناعي ومنحدر التخلف في العالم "الثالث"، فاستخدام هذه التقنيات -لا سيما بالنسبة على المسلمين في الغرب- لا يتطلب بذل ما تحتاج إليه ميادين الإنتاج المختلفة عادة، من إعداد الاختصاصات التقنية والعلمية، وتوفير "البنية التحتية"، وتأمين معاهد البحوث والتطوير، وإنفاق الاستثمارات الكبيرة، وغير ذلك ممّا يجري تعداده غالبا لتبرير عدم اللحاق بركب التقدم. إن الوسائل الحديثة للاتصال "تختزل" هذه الهوّة وتعطي المسلمين بذلك فرصة "تاريخية" نادرة للتحرك السريع واللحاق بركب البشرية كما ينبغي.

٥- ومن المؤكد أن المسلمين في ألمانيا كالمسلمين في الغرب عموما، سيواجهون على المدى القريب، فترة شديدة الحرج وبالغة الدقة، ولكنها ليست بالغة الخطورة كما يجري تصويرها منذ تفجيرات نيويورك وواشنطون، ويمكن تحديد ملامحها على ضوء ثلاثة عناصر "متوازية" :

- أولها: ما بقي في المجتمع الألماني من جذور عنصرية خاصة به إلى جانب "خاصية العنصرية" التي تتصف بها الحضارة المادية الحديثة أصلا..

- والعنصر الثاني: ما حركته هيمنة "الزعامة الانفرادية الأمريكية" غربيا من آلية توجيه الاتهامات دون أدلة، ونشر الشبهات بلا حساب، وتقنين وسائل "الحصار" حول الصحوة الإسلامية،

الحركية والفكرية والشعبية، في الغرب على وجه التخصيص وعالميا، تحت عنوان "مكافحة الإرهاب"..

- والعنصر الثالث: يتمثل في تنامي الاستعداد لحوار ديني-ثقافي على مختلف مستويات المجتمع الألماني -والغربي عموما- مما لم يعد يقتصر على الشعور بالحاجة إلى تحقيق ما يسمّى "الأمن الاجتماعي" على مستوى السكان عموما، بل بدأت الرغبة في الحوار تزداد بصورة ملحوظة؛ نتيجة القلق المتزايد من أبعاد موجة العداء التي أطلقتها آلية الزعامة الانفرادية الأمريكية في نطاق حلف شمال الأطلسي خاصة، ضدّ الإسلام والمسلمين..

٦- وإذا كانت هذه الفترة محرجة للمسلمين؛ بسبب الضغوط المتزايدة المتوقعة، فإنها بالغة الدقة أيضا من حيث إنها توفر فرصة تاريخية لتلبية الرغبة الشعبية للتعرف على الإسلام، مما لا يعني أداء "واجب الدعوة على وجه التخصيص، بل يعني في الوقت نفسه، تحقيق المصالح الذاتية للمسلمين في المجتمع الألماني، وبما يتوافق مع عنصري الهوية الألمانية والانتماء الإسلامي في وقت واحد. وإلى وقت قريب كان الاهتمام "الرسمي" بالوجود الإسلامي في ألمانيا، متركزا على أمرين، محاولة دمج المسلمين في المجتمع بصورة أقرب إلى ذوبانهم منها إلى "التفاعل" مع المجتمع و"تعايش ديني-ثقافي" مع الآخرين فيه.. والأمر الثاني الجانب الأمني من خلال التقرير السنوي للمخابرات الألمانية، والذي لم ينقطع من التحذير من وجود روابط إسلامية معنية (ميلي جوروش في المقدمة منها) موضع اتهام بتشكيل خطر على "النظام الديموقراطي" بألمانيا، والقول إن أعضاء المنظمات الإسلامية المتطرفة -وفق التعريف الغربي للكلمة- يناهز ٢٧ ألفا من أصل أكثر من ٣ ملايين مسلم.. وتضاعف الحديث عن ذلك بعد الانتفاضة الفلسطينية ثم تفجيرات نيويورك وواشنطون.

٧- إلى جانب ذلك بدأ يتزايد الاهتمام بالوجود الإسلامي وإمكانية أن يؤثر على صناعة القرار السياسي، وبدأت الأوساط اليهودية تعبر عن "مخاوفها" من ذلك مما لا يقتصر على ألمانيا فقط (٤٦) ، بينما لم تنقطع الأوساط الكنسية عن الاهتمام بهذا الجانب، وهو ما ظهر بوضوح قبيل انتخابات عام ١٩٩٨م النيابية (٤٧). كما أجريت عشية تلك الانتخابات دراسة استطلاعية عن الاتجاهات السياسية-الحزبية العامة للناخبين المسلمين، وبينت أنهم أقرب إلى الأحزاب اليسارية منهم إلى اليمينية(٤٨) مما ارتبط في حينه بعدد من المواقف الحزبية المتعلقة بالهجرة بصورة خاصة، وخصصت النشرة الحكومية من عام ٢٠٠٠ م جزءًا لا بأس به للمعلومات المتوفرة للدولة عن وجود المسلمين في الأحزاب، والمواقف السياسية لبعض الروابط والاتحادات الإسلامية.

٨- وعلى وجه التعميم لم تعد تصمد مقولة: "يجب أن يتحدث المسلمون من خلال هيئة واحدة تمثلهم "، وإلى وقت قريب على الأقل، ساد في المجتمع ولدى المسئولين، أن المقصود بكلمة "الدين" كما هي واردة في النصوص الدستورية والقانونية، هو ما يشمل الكنيستين الكاثوليكية

والبيروتستانتية، وتنظيم "المجلس المركزي لليهود" في ألمانيا، بينما يُطلق على كل ما عدا ذلك وصف "ديانات أخرى"، وكما كان يقال إن العنصر الرئيسي الذي يحول دون الوصول إلى صيغة مناسبة للاعتراف بالمسلمين كفئة دينية، هو غياب المطالبة بتشكيل جهة تنظيمية تمثل سائر المسلمين، وتتحدث باسمهم، بل يراد أن يشمل ذلك فئات أخرى، مثل القاديانيين والعلويين؛ وهو أمر لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع.. وقد ظهر تأثير اضمحلال مفعول تلك المقولة واقعيًا، ومن ذلك تكثيف الاتصالات الكنسية والسياسية مع المسلمين.

إن إمكانات التأثير الإسلامي على الأحزاب ومن خلالها على الخارطة السياسية والحزبية في ألمانيا، أمر بالغ الأهمية ولم يعد من الأحلام المستقبلية، بل واقعًا قائمًا وقابلا للتطوير .

٩- ويقترن تصعيد الحملات الأصولية العلمانية الآن مع الحملة التي أطلقت تحت عنوان مكافحة الإرهاب وتستهدف الإسلام نفسه عالميا، ويتناقض هذا وذاك مع ما يتردّد بصدد حوار ثقافي وتعايش حضارات، ولكن هذا بالذات ما أدى بالمقابل إلى انفتاح جهات سياسية وكنسية في ألمانيا على ممثلي الحركات والجماعات الإسلامية، ولا يعني ذلك أنّ الضغوط قد ارتفعت، ولكن يبدو أن كثيرا من المسئولين في هذه الجهات أدركوا أخطاء صيغ ماضية، ما بين العمل على " ذوبان المسلمين " في المجتمع الغربي، وبين التطرّف في التعامل معهم إلى درجة أقرب إلى التمييز العنصري والديني، فقد ظهرت "ردود الفعل" في واقع المجتمع الألماني على شكل مزيد من الإقبال على الإسلام على مستوى الشبيبة بصورة خاصة، فإذا اضمحلت محاولات "إذابة الشخصية" المسلمة في المجتمع الغربي عموما، لصالح الدعوة إلى "التعدّد الثقافي"، فلا ينبغي إغفال أنه مشروط بأمل "استيعاب" التوجّه الإسلامي المتنامي في المجتمع وضبطه.

١٠- بصورة عامة ينبغي النظر إلى مستقبل المسلمين في ألمانيا أو البلدان الغربية عموما؛ باعتباره "قضية" تحتاج إلى التخطيط والجهود المنظمة كما تحتاج إلى الحكمة وبعد النظر، وليس "معركة" يجب خوضها في صيغة صراع مع الطرف الآخر.. فالطرف الآخر هو المجتمع، الذي يريد المسلمون أن يحصلوا على حقوقهم المشروعة كجزء منه، ولا يمنع من ذلك وجود قوى علمانية أصولية مضادة، بل يمنع منه أنّ المسلمين عموما، والجماعات التي يتحركون من خلالها على وجه التخصيص، لم يضعوا في الماضي هدف الحقوق السياسية والاجتماعية في مناهج عملهم، فلم يقطعوا على هذا الصعيد شوطا كبيرا، وبمقدار ما يمكن التعويض عن ذلك الآن، يمكن الاقتراب من تحقيق هذا الهدف. وليست هذه الحقوق "منحة" يعطيها المسئولون في الدول الغربية، طوعا أو تحت الضغوط، ولكنها -أي الحقوق- عبارة عن جزء من واقع التركيبة الاجتماعية في الغرب، تظهر للعيان بمقدار ما تمارس الفئات الإسلامية تلك الحقوق ممارسة متوازنة فعّالة. لا يوجد مثلا ما يمنع أن يكون للمسلمين في هذا البلد أو ذاك "حزب" من الأحزاب السياسية، ولكن ينبغي السؤال أوّلا إذا كان هذا الهدف مطلوبًا.. بمعنى هل يحقق مصالح المسلمين وحقوقهم أم لا، ما هي ميزاته وما هي مساوئه، وهل هو الصورة الأفضل أم الأفضل أن تتعدّد مجالات التعبير عن الأهداف والمطالب المشروعة ووسائل تحصيلها، ثمّ إذا ساد الاقتناع بهذا الصدد، ما هو احتمال أن يكون مثل ذلك الحزب جامعا للمسلمين.. أم سببا في تفرقتهم، ويمكن تعميم هذه التساؤلات وأمثالها على

مختلف الأفكار الأخرى التي تطرح نفسها عن حقوق المسلمين ومستقبل وجودهم في ألمانيــا، أو فـي الغرب عموما.

الهوامش

المنطلقات التاريخية

١- المعلومات التاريخية عن ألمانيا منقولة مع الاختصـار عن موسوعة "تـاريخ العـالم" الألمانيـة، إصدار ألفريد هويس وجولو مان، دار نشـر أولشـتاين، فرانكفـورت / المـاين، ١٩٧٩ م، وموسـوعة "مـايرس" الألمانية، والكتيب السنوي "حقائق عن ألمانيا" الذي تصدرة إدارة الصحافـة والإعـلام التابعـة للحكومـة الألمانية.

٢- عن التشكيك في الرواية الغربية انظر ص ١٣١-١٣٤ من كتاب " هارون الرشـيد" للأسـتاذ شـوقي أبـو خليل، دار الفكر ، دمشق ١٩٧٧ م. وعن الرواية الألمانية انظر ص ١٩٢ من فصل "آثار عربية تروي حقول الثقافة الألمانية" لزيجريد هونكه، من كتاب "العرب والألمان" بالألمانية:

Araber und Deutsche, Hsg. F.H.Kochwasser und H.G.Roemer, Erdmann Verlag, Tuebingen und Basel, 1974.

٣- كتاب "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية /ص ١٣-١٤:

Muhammad Salim Abdullah, "Was will der Islam in Deutschland?", Archiv des Islam, Guetersloher Verlag, 1993.

٤- المصدر السابق / ص ١٣.

٥- المصدر السابق / ص ٩-١٥.

٦- آنا ماري شـيمل، فصـل "الأدب العربـي فـي الآداب الرومانسية والكلاسيكية الألمانيـة"، مـن المصـدر السابق "العرب والألمان"، ولمزيد من المعلومات عن إنجازات شيمل نفسها : كتاب " سيقهر الماء صـم الحجر.. آنا ماري شمل وجائزة السلام" للدكتور نديم عطا الياس، إصدار الدار الإسلامية للإعلام، بون، ١٩٩٦ م، في نسختين بالعربية والألمانية .

٧- لمزيد من المعلومات عن جوتـه وعلاقتـه بالعربيـة والإسـلام : كتـاب (غوتـه العبقريـة العالميـة) لعدة مؤلفين، الصادر باللغة العربية عن إذاعـة صـوت ألمانيـا فـي كولونيـا، ودار الجديـد فـي بـيروت، عـام ١٩٩٩م، وفصـل جوتـه والإسـلام، عبد الحميد بـن آخنحـو، فـي المصـدر السـابق "العـرب والألمـان" بالألمانية، وفي الفترة نفسها بدأت الدراسات الاستشراقية الألمانية تنشـط، ومـن أشـهر المستشـرقين مـن تلك الفـترة، ولمزيـد مـن المعلومـات :الدراسـات العربيـة والإسـلامية فـي الجامعـات الألمانيـة، تـــأليف

المستشرق الألماني رودي باريت، ترجمه الى العربية د علي ماهر، واصدرته دار الكاتب العربي للطباعة للنشر في القاهرة عام ١٩٦٧م

٨- من أشمل تلك المصادر كتاب "البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة في العالم المعاصر، الصادر عن جامعة الإمام محمد بن سعود، بمناسبة المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول عام ١٩٧٩ م في الرياض / السعودية، تأليف د. محمد السيد غلاب، و د. حسن عبد القادر صالح، والأستاذ محمود شاكر، انظر ص ٧٥٥.

٩- المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٣.

١٠-كلمة "محمدي" -والمقصود "مسلم"- تأتي هنا في معرض الإدلاء بموقف سياسي يستهدف تأكيد علاقات ودية، فتكشف بذلك عمق تأثير الانحرافات والافتراءات فيما نشره تراث الكنيسة والاستشراق عن الإسلام، فالهدف من التسمية الدعم بالإيحاء للزعم الكاذب القائل إنّ المسلمين يؤلهون محمدا، ﷺ، وقد بقي هذا "المصطلح" الذي انتشر في الكتب الكنسية والاستشراقية وورلاد على لسان القيصر الألماني في نهاية القرن التاسع عشر، منتشرًا ومستخدمًا في ألمانيا حتى التسعينيات الميلادية من نهاية القرن الميلادي العشرين ؟ .

١١-المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٤.

١٢-المصدر السابق / ص ١٥.

١٣- مقالة " من عهد صقر الدولة البروسية إلى صليب النازية المعقوف – الإسلام في ألمانيا بين ١٧٣٩ و١٩٤٥م، في مجلة "Dunia" الطلابية الجامعية/عدد الفصل الصيفي ١٩٩٩م، أما هيئة "أرشيف الإسلام" وبالألمانية : Archiv des Islam، فهي هيئة تشكلت منذ العشرينيات الميلادية، وسيرد الحديث عنها لاحقا في إطار "التنظيمات الإسلامية" ص ١٤.

١٤- فصل "الرايخ الألماني وإنشاء سكة حديد بغداد"، فريدريش كوخفاسر، في المصدر السابق "العرب والألمان" بالألمانية/ ص ٣٠٩.

١٥- جواب الحكومة الألمانية الرسمي على أسئلة عدد من نواب، و المنشور بتاريخ ٢٠٠٠/١١/٨ م بعنوان "النشرة رقم ٤٥٣٠/١٤"، من نشرات الوثائق الرسمية في الدورة التشريعية الرابعة عشرة، ما بين انتخابات ١٩٩٨ و٢٠٠٢م ، وتتبع لقلم محفوظات المجلس النيابي الألماني. وسيذكر هذا المصدر لاحقا بعنوان "النشرة الحكومية" / ص ٥ .

١٦- بعض التفاصيل عن تلك المرحلة مذكورة في دراستين موجزتين للكاتب عن العمال المسلمين وعن الطلبة المسلمين في ألمانيا الاتحادية (الغربية فقط آنذاك)، نشرتا في العدد ١١ إيلول / سبتمبر ١٩٧٤ م والعدد ١٨ شباط / فبراير ١٩٧٦ م، من مجلة "الرائد" إصدار المركز الإسلامي في آخن واتحاد الطلبة المسلمين في أوروبا.

من وافدين إلى فئة من المجتمع:

١٧- من هؤلاء العلماء الأجلاء محمود شلتوت، ومحمد محمد الفحام، وعبد الحليم محمود، ومحمد الغزالي، ومحمد فريد وجدي، وغيرهم. كما أن التعامل القائم بين علماء المسلمين من السنة والشيعة، بما في ذلك مثلا أداء فريضة الحج ودخول الأماكن المقدسة، يدفع إلى رفض موجة حملات مغالية في التعصّب المذهبي في الوقت الحاضر -في أوروبا أيضا- والتي تركز على تكفير الشيعة إجمالا، بما في ذلك أتباع المذهب الجعفري منهم. وفي الوقت نفسه لا يعني رفض التعصّب والتكفير والنزاعات تجاهلَ وجود اختلافات جوهرية بين السنة والشيعة، إنما نعتقد بأنّ الاشتغال بها في المرحلة التاريخية الراهنة يسبب ضررًا كبيرًا يلحق بالمسلمين ومصالحهم العليا.

١٨- حول مصطلح "الأقليات" وإشكالياته انظر: أ.د. نادية محمود مصطفى، "الفقه السياسي للأقليات المسلمة"، دراسة منشورة في موقع "إسلام أون لاين "الشبكي.

١٩- في النشرة الحكومية المذكورة.

٢٠-المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٦.

٢١- المصدر السابق "النشرة الحكومية"/ ص ٦-٧.

٢٢- إصدارة "المناخ" لعام ٢٠٠١م من الكتاب الإحصائي والمعلوماتي السنوي فيشر (Fischer Al Manach 2001)

ص ٦ /المصدر السابق "النشرة الحكومية"

٢٣-لا ينقطع الحديث عن ذلك في وسائل الإعلام، وانظر على سبيل المثال مقالة "الكونجرس اليهودي العالمي يحذر من انقلاب ديمجرافي لصالح المسلمين في أوروبا" في العدد رقم ١٤٥٧ في ٢٠٠١/٦/٣٠ م من مجلة المجتمع / الكويت.

٢٤- المصدر السابق "النشرة الحكومية"/ ص ٧ .

٢٥- في تعريف البهائيين بأنفسهم وبمعتقداتهم في موقعهم الرسمي باللغة الألمانية في الشبكة (www.bahai.de) يعتبرون أن الوحي الإلهي مستمر لم ينقطع، وأن صلة البهائية بالإسلام هي صلة دين جديد به، ولا تختلف عن صلة النصرانية كدين جديد باليهودية الموسوية من قبلها.

٢٦- المصدر السابق: الموقع الشبكي للبهائيين بألمانيا (www.bahai.de).

٢٧- انظر الموقع الشبكي التالي بالانجليزية عن المسجد المذكور:

http://www.berlin-hidden-places.com/sachindex_en/religioese/wilm_mosch_en.htm

٢٨- من دراسة لجامعة دويسبورج الألمانية، منشورة في الشبكة على العنوان التالي:

http://www.uni-duisburg.de/JUSO/EMRE/alevismu/diplom/4-4.htm

٢٩- تفصل في ذلك دراسة تقويمية غير منشورة، قدمت للقضاء، عن المنظمة وطبيعتها الدينية بمفهوم الدستور الألماني، من إعداد دكتور يونكر من معهد الشرق الحديث في برلين، بتاريخ ١٩٩٨/٤/١٩ م، وتتوفر نسخة منها عند الكاتب.

٣٠-المصدر السابق "النشرة الحكومية"/ ص ٧-٨ .

٣١- انظر الفقرة الأخيرة من التمهيد لهذا البحث حول خلفية تخفيض أعداد المسلمين عموما في المصادر الغربية، ومثال على الكتب الإحصائية الألمانية المشار إليها، المصدر السالف الذكر، المناخ لعام ٢٠٠١ لدار نشر فيشر، مادة: تركيا.

٣٢-المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية/ ص ١٧.

٣٣- المصدر السابق/ ص ١٥.

٣٤- للكاتب: "المسلمون في ألمانيا الاتحادية - العمال الأتراك" / مجلة الرائد ١٩٧٤/٩م / في دراسة اعتمدت على أوائل ما صدر بالألمانية في الموضوع من دراسات، منها : (Schwarzbuch Auslaendische Arbeiter أو: الكتاب الأسود للعمال الأجانب) عام ١٩٧٢ م عن دار نشر (Fischer) و(.Sogenannte Gastarbeiter -ما يسمّى العمال الضيوف) عام ١٩٧٢ م عن دار نشر (Jugenddienst Verlag)، و(Politische Oekonomie der Gastarbeiterfrage-الجانب الاقتصادي السياسي لمسألة العمال الضيوف) عام ١٩٧٣م عن دار نشر (Ro Ro Ro)، ومقالات صحفية في الأعداد ٢٧ و٣٦ و٥١ من عام ١٩٧٣م لمجلة (Der Spiegel) الأسبوعية.

٣٥- هذا أدنى ما يمكن قوله عن عدد من الكتابات المنشورة بالعربية في فترة السبعينيات وحتى الثمانينيات الميلادية، ومثالها ما ورد كمصادر ومراجع لأرقام ومعلومات مغلوطة اعتمدت عليها دراسة بعنوان "مشكلات الأتراك في جمهورية ألمانيا الاتجادية" للدكتور رجا حسين أبو السمن، في إطار المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي في ١٢-١٧/ جمادى الأولى ١٤٠٦هـ(١٩٨٦م)، والذي خصص لدراسة أوضاع الأقليات المسلمة في العالم.

٣٦- للكاتب: "المسلمون في ألمانيا الاتحادية - الطلبة المسلمون" / مجلة الرائد ١٩٧٦/٢م / في دراسة اعتمدت على مصادر رسمية وصحفية ألمانية.

تفاعل الوجود الإسلامي في ألمانيا مع المجتمع:

٣٧-المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٥.

٣٨- لبعض التفاصيل انظر للكاتب، الإسلام والمسلمون في ألمانيا : أرقام ونشاطات وتطورات، في مجلة الإصلاح الإماراتية، آذار/ مارس ١٩٩٦م.

٣٩- المصدر السابق "النشرة الحكومية"/ص ٨- ١٢.

٤٠-المصدر نفسه/ ص ١٣-١٤.

٤١- الإسلام في ألمانيا، من منشورات كتلة اتحاد الحزبين المسيحيين في المجلس النيابي في برلين، صدر كمحضر لوقائع ندوة حوار كبرى أجرتها الكتلة يوم ١٩٩٩/٦/١٥م وشارك فيها ممثلو عدد من المنظمات الإسلامية الرئيسية ومتخصصون من معاهد تهتم بالشئون الإسلامية بالإضافة إلى كبار المسئولين من الحزبين والكتلة النيابية، وكانت نتائجها أساسا لمناقشة نيابية لاحقة، استدعت إصدار موقف حكومي شامل من الموضوع، وحصيلته موثقة في المصدر المشار إليه آنفا باسم النشرة الحكومية/صفحة ٥٢-٥٣.

٤٢- المصدر السابق "النشرة الحكومية" /ص ١٣ وص ٩٢ .

٤٣- هذا ما يستخلص من معالجة الموضوع معالجة مستفيضة (ص ٦١-٦٥) في إطار التقرير الحكومي المفصل عن الإسلام في ألمانيا، الوارد ذكره كمصدر سابق "النشرة الحكومية"، ومن دراسة قامت بها جامعة مدينة منستر الألمانية بالتعاون مع المجلس الإسلامي في ألمانيا الاتحادية، وتتوفر للكاتب نسخة من التقرير الختامي حولها من آذار/ مارس عام ١٩٩٩م.

٤٤- الأمثلة على (المقالات الصحفية) ذات الطابع السطحي المتسرع، كثيرة بشكل ملحوظ، ويغلب على كثير منها طابع الإثارة، لاسيما عندما يمس الموضوع قضايا من قبيل "الحجاب" أو "الاعتداءات العنصرية". ولكن توجد أمثلة عديدة على عنصر "التعميم والتسرّع" في إطار ما صدر من "دراسات وبحوث"، وهو ما ينبغي الحذر منه، لا سيما وأن بعض ذلك التعميم يُعطى مكانة متقدمة أحيانا في إطار مؤتمرات ومتابعات (كبرى) لمواجهة مشكلات المسلمين في الغرب.. فتبقى الحصيلة خارج نطاق التأثير الفعلي على أرض الواقع، ولتحديد المقصود هنا لا بد من التنويه ببعض الأمثلة، ومن أقدمها بعض (الدراسات) التي عُرضت على مؤتمر مخصص للأقليات المسلمة ونشرت في إطار (بحوث ومحاضرات المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي) الرياض/ السعودية من عام ١٤٠٦هـ (١٩٨٥م)، ومن أحدثها بعض ما عُرض من أوراق عمل تحت عنوان (مستقبل الأقليات المسلمة) في مؤتمر (مستقبل الإسلام) من تنظيم التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية عام ٢٠٠٠ م.

٤٥- لعل النصيب الأوفر من الدراسات التي تضعها الجهات الألمانية وترتبط بالمسلمين في ألمانيا هي تلك التي ترتبط بالأطفال والناشئة والشبيبة، وعلاوة على المؤسسات الكنسية القائمة على ذلك، تبرز جهود هيئة "أرشيف الإسلام" و:مركز الدراسات الإسلامية-التركية"، واحتلت هذه القضايا مكانة رئيسية في

الندوة المشار إليها لاتحاد الحزبين المسيحيين عام ١٩٩٩م، وفي التقرير الحكومي المنشور عن الإسلام والمسلمين في ألمانيا عام ٢٠٠٠ م.

مؤشرات مستقبلية:

٤٦- انظر "الكونجرس اليهودي العالمي يحذر من انقلاب ديمجرافي لصالح المسلمين في أوروبا" في مجلة المجتمع / الكويت، العدد ١٤٥٧ في ٦/٣٠/٢٠٠٠م.

٤٧- النشرات والبرامج الإعلامية الكنسية حافلة بالمواضيع والتقارير حول هذا، وتضاعف هذا الاهتمام بعد طرح عدد من القضايا ذات العلاقة بالمسلمين في الانتخابات النيابية عام ١٩٩٨م، وظهرت خلال ذلك بعض الروابط الإسلامية التي بدأت تؤثر على الأحزاب ومواقفها محليا، ومن المقالات التي بينت الرصد الكنسي لوضع المسلمين بألمانيا، مقال بعنوان " المسلمون في المانيا والدستور الألمائي"، في عدد آب/ أغسطس ١٩٩٨م في المجلة الكنسية "هيردر".

٤٨- قامت على الدراسة الاستطلاعية "دار د. إنعام الله خان"، ونشرت نتائجها هيئة "أرشيف الإسلام"، في أيلول / سبتمبر عام ١٩٩٨ م.

***

فهرس عام
للكتب الستة

الكتاب الأول

الكتاب الثانى

الكتاب الثالث

الكتاب الرابع

تصدير :

الكتاب الخامس

تصدير :

الكتاب السادس

هذه الحولية

أمتى فى العالم

* تحدد مناطق الاهتمام والمجال الحيوى لها العوالم المتنوعة عالم الأحداث والأفكار والأشخاص والرموز المرتبط بعالم المسلمين.

* وتحيى معنى الأمة كوحدة تحليل، وليس معنى ذلك تخطى الواقع أو القفز عليه بل هو تعبير عن افتقاد معنى الأمة الجامعة، الأمة نسق جامع بين الجماعة الوطنية ووحدات الانتماء الفرعى الحاضنة والتى تعنى تفعيل وتوظيف هذه التكوينات المتنوعة فى خدمة المصالح والأهداف الكبرى والمقاصد الكلية التى تصب فى فاعلية الكيان وعافيته.

* وتعنى أن الأمة الإسلامية دائمًا فى قلب العالم سواء فى مرحلة نموها وقوتها ووحدتها وصعودها أو سواء فى مرحلة جمودها وتخلفها وضعفها وتجزئتها، وإذا كانت المراحل المتعاقبة من تاريخ الأمة تبرز التطور فى هذا الوضع المحورى ، سواء كانت الأمة شاهدة أو مشهودة، فإن المرحلة الراهنة من تاريخ الأمة فى نهاية القرن العشرين بعد انتهاء الحرب البارد تمثل مرحلة من مراحل إعادة تشكيل مناطق هذه الأمة والعلاقات فيما بينها وبين بقية العالم.

* وتتبصر هذه المرحلة من إعادة التشكيل باعتبارها حلقة من ج... ...بقة فى مسلسل التحول من الشهود إلى المشهودية خلال القرن التاسع عشر والقرن ال... ...تى مارس فيها «الخارج» «والآخر» أو «الغير» تأثيراته على الأمة وبصورة متصاعدة، لـ تعـ... ما أضحى عليه «الخارج» من قوة ومكنة، ولكن ما أضحى عليه الداخل من ضعف ووهن.

* * *

تعريف بالمركز



* تم تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسية فى ديسمبر ١٩٩٧ ليقوم على تنفيذ ... تتكون من عدة مستويات ، وغايتها الأولى إصدار سلسلة من الكتب والدراسات فى الموض... تهتم بقضايا الأمة الإسلامية وهمومها.

* ويهدف لتحقيق التواصل والتفاعل بين اتجاهات فكرية مختلفة يربطها جميعًا الحرص ... مصالح الأمة العربية والإسلامية ، ويغطى مناطق الاهتمام بعالم المسلمين ...

* يأمل المركز مد جسور التعاون والتفاعل مع مفكرينا وعلمائنا فى كافة التخصصات ... إلى تعبئة الجهود البحثية لجيل الشباب من الباحثين، واستكتابهم فى موضوعات تتعلق بـ... المسلمين مع إتاحة الفرصة لهم للاستفادة من تجربة كبار الأساتذة والخبراء.

* تعتبر هذه الحولية ﴿**أمتى فى العالم**﴾ باكورة إنتاج المركز.